

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTREAL

LA DIMENSION HIÉRARCHIQUE DANS LA PENSÉE DE NIETZSCHE

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR
LOUIS POULIN-LANGLOIS

JUILLET 2017

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.10-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je profite de cette opportunité pour remercier les gens qui m'ont accompagné tout au long du processus qui constitue la préparation et la rédaction d'un mémoire de maîtrise.

Tout d'abord je tiens à remercier mon directeur de mémoire Yves Couture. Les nombreuses discussions que j'aurai eues avec lui m'auront permis d'affûter ma compréhension des différents enjeux qui ont composé mon mémoire. Monsieur Couture m'aura offert un support autant sur le plan académique que sur le plan financier, les deux étant essentiels à la réalisation d'un mémoire de maîtrise. En cela, je lui suis extrêmement reconnaissant. Par extension, j'aimerais souligner l'apport du professeur Lawrence Olivier. Par le biais de son séminaire sur Foucault, monsieur Olivier m'aura introduit à une autre façon d'envisager l'étude de l'objet du politique.

Je tiens également à remercier mes deux collaborateurs et co-fondateurs du Centre d'études en Pensée Politique, monsieur Nichola Gendreau-Richer et monsieur Sébastien Sinclair. La création du CEPP aura été une belle aventure qui aura enrichi grandement mon parcours à la maîtrise. Je suis fier de constater qu'un projet sur papier à l'automne 2014 est aujourd'hui un Centre ayant un local et permettant à des étudiants chercheurs de 2^{ème} et 3^{ème} cycle de participer à des ateliers, de dispenser des midi-conférences ainsi que d'avoir un espace propre où travailler.

Finalement, je tiens à remercier la Chaire du Canada : Mondialisation, Citoyenneté et Démocratie et son titulaire, le professeur Joseph Yvon Thériault. Ce lieu de travail m'aura donné l'opportunité d'échanger avec des chercheurs universitaires en philosophie et en sociologie qui auront, de près ou de loin, marqué mon cheminement universitaire.

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES ABRÉVIATIONS, SIGLES ET ACRONYMES	iii
RÉSUMÉ	iv
INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1	12
CRITIQUE DES IDENTITÉS : LA NOTION DE VOLONTÉ ET CELLE DE VÉRITÉ.....	12
1.1. L'idée de la volonté dans la pensée de Nietzsche	13
1.1.1 : L'héritage de Schopenhauer.....	13
1.1.2 : La critique nietzschéenne	23
1.1.3 : La dimension hiérarchique dans l'idée de volonté.....	30
1.1.4 : Conclusion partielle	39
1.2. La vérité	41
1.2.1 : Nietzsche et l'enjeu la vérité.....	43
1.2.2 : La Dimension hiérarchique de l'idée de vérité	54
1.1.3: Conclusion partielle	61
CHAPITRE 2	65
LE STATUT DU PHILOSOPHE	65
2.1 : Typologie des philosophes.....	65
2.1.1 Déterminer le rôle de l'esprit libre	68
2.1.2 : Ouvriers de la philosophie et philosophes authentiques	71
2.2 : Nietzsche platonicien	74
2.2.1 : Le platonisme et l'aristocratie	75
2.2.2 : Démocratie et égalité	83
2.2.3 : Éloge de la Cité platonicienne et des Lois de Manou	93
2.2.4 : Usage politique du mensonge	99
CONCLUSION	106
BIBLIOGRAPHIE	115

LISTE DES ABRÉVIATIONS, SIGLES ET ACRONYMES

Dans l'optique où nous souhaitons alléger les notes de bas de page et dans une perspective de clarté, toute abréviation renvoie aux ouvrages de Nietzsche, citée dans des Œuvres complètes publiées chez l'éditeur Robert Laffont :

A	<i>Aurore</i>
AC	<i>L'antéchrist</i>
APZ	<i>Ainsi parlait Zarathoustra</i>
CI	<i>Considérations inactuelles</i>
CiD	<i>Crépuscule des idoles</i>
EH	<i>Ecce Homo</i>
FP	<i>Fragments posthumes</i>
GM	<i>La Généalogie de la morale</i>
GS	<i>Le Gai savoir</i>
HTH	<i>Humain, trop humain</i>
NT	<i>Naissance de la tragédie</i>
PBM	<i>Par-delà bien et mal</i>
VO	<i>Le voyageur et son ombre</i>

RÉSUMÉ

Ce mémoire de maîtrise se veut être une tentative de réponse à un paradoxe important lorsqu'on étudie le commentaire traitant la pensée de Nietzsche : comment réconcilier la pensée française associée à la postmodernité et à la critique de la domination, incarnée ici par Michel Foucault et Gilles Deleuze, et les commentaires qui font de Nietzsche un apologiste de la force, de l'aristocratie et de la hiérarchie? Notre but sera de partir de ce paradoxe pour entrer plus avant dans la compréhension de la spécificité de l'œuvre de Nietzsche et mieux comprendre l'articulation de ce qui peut apparaître comme des pôles incompatibles : une première dimension d'une grande force critique et une deuxième dimension, qui donne un sens positif et central à la notion de hiérarchie. Notre hypothèse est que les deux lectures offrent une interprétation incomplète du concept de hiérarchie et qu'une lecture à la fois critique et affirmative permet de nuancer le propos que l'on retrouve dans le commentaire.

Mots-clés : Foucault, Deleuze, Nietzsche, hiérarchie.

INTRODUCTION

Éminemment polémique, la pensée de Nietzsche a été réinterprétée d'une multitude de manières et ne laisse personne indifférent. Les réflexions nietzschéennes semblent avoir été associées depuis toujours à une certaine forme du politique¹. Initialement identifié à droite, si ce n'est pas l'extrême-droite, la philosophie de Nietzsche et sa réception dans le monde intellectuel se transforme radicalement et constamment entre la parution initiale de ses œuvres à la fin du 19^{ème} siècle jusqu'à l'emploi que nous en faisons aujourd'hui. Après une tentative de « dépolitisation » des thèses nietzschéennes dans la période d'après-guerre², on constate que la réappropriation de la pensée de Nietzsche à des fins politiques subsiste et en comprendre les rouages bonifie la compréhension que nous avons de penseurs se revendiquant de sa pensée. Pensons par exemple à des prises de positions sur des enjeux sociaux d'auteurs tels que Michel Foucault et Gilles Deleuze. Vivant encore aujourd'hui au travers l'héritage de la pensée française critique des formes de domination, la métabolisation de la pensée nietzschéenne prend une nouvelle forme, essentiellement critique, pour remettre en cause les figures dominantes du pouvoir depuis la deuxième moitié du 20^{ème} siècle.

Or, un paradoxe important apparaît : comment réconcilier la pensée française associée à la postmodernité³ et à la critique de la domination, incarnée ici par Michel Foucault et Gilles Deleuze, et les commentaires qui font de Nietzsche un apologiste de la force, de l'aristocratie et de la hiérarchie⁴? Notre but sera de partir de ce paradoxe

¹ À cet effet, le livre d'Ernst Nolte, *Nietzsche, le champ de bataille*, offre une contextualisation pertinente des thèses nietzschéennes et des alliages politiques ayant eu lieu au début du 20^{ème} siècle dans Ernst Nolte. 2000. *Nietzsche: le champ de bataille*. Paris: Bartillat.

² Notamment via le travail d'interprétation de Karl Jaspers et celui de Walter Kaufmann

³ Jürgen Habermas. 1988. *Le Discours philosophique de la modernité: douze conférences*. Paris: Gallimard.

⁴ Stamatios Tzitzis. 2008. *Nietzsche et les hiérarchies*. Paris: Harmattan.

pour entrer plus avant dans la compréhension de la spécificité de l'œuvre de Nietzsche et mieux comprendre l'articulation de ce qui peut apparaître comme des pôles incompatibles : une première dimension d'une grande force critique et une deuxième dimension, qui donne un sens positif et central à la notion de hiérarchie. De façon à étayer notre propos, nous procéderons en deux temps en prenant d'abord en considération les lectures politiques de certains commentateurs de Nietzsche de manière à en montrer l'insuffisance. Nous défendons ici l'idée que Nietzsche n'est pas un penseur ayant un projet de type « politique », ce n'est pas d'un point de vue de « performativité » politique que la valeur de la pensée nietzschéenne doit être évaluée et toute tentative de réduire la conception hiérarchique de Nietzsche à des considérations socio-politiques est limitée et réductrice de l'intention de la pensée de ce dernier.

Cette première étape nous amènera au constat qu'un éclairage de la notion de hiérarchie doit passer par une nouvelle compréhension du phénomène et qu'il doit dépasser une acception purement « politique ». Appréhender le rôle de la hiérarchie dans la philosophie nietzschéenne doit *nécessairement* passer par un éclairage critique qui semble prendre sa forme la plus aboutie dans ce qu'on nomme aujourd'hui le nietzschéisme français. La référence au nietzschéisme, personnalisé dans le cadre de ce mémoire par le travail de Gilles Deleuze et Michel Foucault, permet de traiter le premier pan du paradoxe mentionné plus haut et de faire ressortir l'aspect critique de la philosophie nietzschéenne. Le monde hiérarchisé et le pathos hiérarchique, dans son œuvre, doivent être éclairés par la dimension critique qui semble d'abord priver de fondation toute hiérarchie. C'est d'ailleurs à la fois sur le plan de la méthode et de la substance que nous pourrions offrir un regard plus complet et nuancé sur la place qu'occupe la hiérarchie chez Nietzsche.

Toutefois, on constate vite que le nietzschéisme ne nous permet par à lui seul de prendre la pleine mesure de l'héritage de la pensée nietzschéenne. Alors que Deleuze et Foucault tentent d'utiliser Nietzsche pour remettre en question « l'édifice

épistémologique »⁵ ou pour déconstruire les différents postulats de la philosophie rationaliste, Nietzsche demeure néanmoins un penseur qui fait l'apologie de la force, de l'aristocratie et de la hiérarchie⁶. La hiérarchie, dans sa réflexion, est même « étendue à l'ensemble de la réalité, dont elle définit une caractéristique fondamentale »⁷. Il faut donc revisiter l'envers et l'endroit de la hiérarchie dans sa pensée pour mieux en comprendre les tenants et aboutissants. Cette exploration conceptuelle se déclinera en deux temps. Un premier moment traitera de deux concepts phares de la philosophie rationaliste et de la critique qu'en fait Nietzsche, critique qui vise et atteint également les effets hiérarchiques que produisait le rationalisme philosophique. C'est cet aspect que laissent trop souvent de côté les commentateurs qui ne voient en Nietzsche qu'un tenant de la hiérarchie et un réactionnaire politique. Un deuxième moment montrera la nécessité d'appréhender philosophiquement le concept de hiérarchie.

Les lectures politiques de la hiérarchie chez Nietzsche

Une première lecture de l'enjeu hiérarchique dans son œuvre prend une forme politique lorsqu'on tente de faire entrer sa pensée dans un cadre d'analyse dumontien ou encore toquevillien. L'exemple le plus frappant reste ici l'ouvrage de Brigitte Krulic qui dépeint Nietzsche comme étant essentiellement réactionnaire face aux différents avatars de la modernité. Pour cette dernière, Nietzsche envisage le social d'un point de vue holiste au sens de ce que Louis Dumont entend par ce terme⁸. D'autres auteurs, tel que ceux regroupés dans le recueil *Nietzsche et les hiérarchies*, dirigé par Stamatis Tzitzis, étayaient la perception d'un Nietzsche essentiellement

⁵ L'expression vient de Vincent Descombes dans son texte traitant du « nietzschéisme français » dans Alain Boyer. 1991. *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*. Paris: B. Grasset.

⁶ Krulic, Brigitte. 2002. *Nietzsche penseur de la hiérarchie: pour une lecture "toquevillienne" de Nietzsche*. Paris [etc.]: L'Harmattan.

⁷ Céline Denat et Patrick Wotling. 2013. *Dictionnaire Nietzsche*. Paris: Ellipses. p.162

⁸ Tzitzis. *Op. Cit.* p.13

politique en combinant sa pensée à celle d'auteurs dont l'objet d'étude est avant tout « politique ». Angèle Kremer-Marietti⁹, par exemple, offre un amalgame Nietzsche-Tocqueville pour illustrer la pertinence épistémologique et politique du contraste avec des aristocratiques pour comprendre le projet de la modernité ou encore Paul Valadier¹⁰ tentant « une comparaison entre Tocqueville et Nietzsche sur l'idée d'égalitarisme, tout en soulignant les affinités de leurs thèses »¹¹. En le présentant comme un adversaire tenace de l'égalitarisme démocratique, cette lecture tend à faire de Nietzsche un adepte de toutes les idées et valeurs antidémocratiques. La République de Venise, l'Ancien Régime français ou encore l'Empire romain sont tous des exemples, pour ces auteurs, des formulations politiques de l'excellence à atteindre selon Nietzsche. Certains enfoncent le clou en éclairant les thèses nietzschéennes à partir de celles de penseurs tels que Juan Donoso Cortés ou encore Joseph de Maistre¹². Bien que des points de similitudes puissent être signalés, la tentative de mettre en liaison les thèses d'auteurs réactionnaires avec la pensée de Nietzsche se doit d'être appréhendée avec une certaine méfiance. N'est-ce donc pas Nietzsche qui souffle à l'oreille des conservateurs qu'ils n'ont tout simplement pas compris sa pensée et que tout retour en arrière est impossible ?

Bien que ces lectures soient pertinentes pour approfondir une réflexion sur l'enjeu hiérarchique en fournissant au lecteur des exemples socio-politiques explicites, elles ne permettent pas de prendre la mesure exacte du sens et de l'usage du concept de hiérarchie chez Nietzsche. Les exemples sont bons mais ils laissent de côté à la fois la dimension critique de l'œuvre de Nietzsche et l'aspect organisateur que joue la hiérarchie dans sa philosophie fondamentale distinguée de sa pensée politique. La dimension critique, élément central pour comprendre le travail de la pensée de

⁹ Ibid. p.45

¹⁰ Ibid. p.15

¹¹ Ibid. p.13

¹² Alain Boyer. 1991. *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*. Paris: B. Grasset.

Nietzsche, ne peut être comprise dans sa pleine potentialité en envisageant l'idée de hiérarchie seulement d'un point de vue politique. Il faut donc orienter notre regard vers une conception plus vaste et s'interroger sur la portée du concept d'un point de vue philosophique.

Les lectures critiques du principe d'identité et le rôle du philosophe nietzschéen

Dans son travail *Le discours de la modernité : Douze conférences*, Habermas présente Nietzsche comme le point focal d'une transformation dans la pensée. Véritable « plaque tournante » de la postmodernité¹³, ce serait lui, selon l'auteur, qui intègre la forme la plus radicale d'une pensée de la différence qui aura des répercussions certaines dans la postérité française de Nietzsche. À cet effet, Habermas indique qu'on ne peut envisager le travail de Gilles Deleuze ou de Michel Foucault sans prendre en considération l'apport de Nietzsche. Mettre en relation le travail de Gilles Deleuze et celui de Michel Foucault avec Nietzsche peut s'entreprendre de deux façons : un premier moment « critique » dont les objectifs sont de « démasquer la perversion de la volonté de puissance, la révolte des forces réactives et la genèse de la raison centrée sur le sujet »¹⁴ et un deuxième moment, philosophique, où la réflexion nietzschéenne nous amène à reconsidérer fondamentalement le statut et l'exercice de la philosophie. Pour illustrer brièvement ces deux moments, je procèderai à une déclinaison par auteur. J'utiliserai brièvement Michel Foucault pour montrer le moment critique et je mobiliserai le travail de Gilles Deleuze pour en montrer les principaux points de filiation avec Nietzsche sur l'enjeu philosophique.

L'enjeu de « méthode critique » s'avère être un des caractères fondamentaux de la philosophie nietzschéenne. Tout d'abord, une façon de « lire » les événements historiques pour tenter d'en dégager une compréhension nouvelle. Dans *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, Foucault indique avec précision comment l'apport de Nietzsche,

¹³ Habermas, Jürgen. 1988. *Le Discours philosophique de la modernité: douze conférences*. Paris: Gallimard. p.103

¹⁴ Ibid. p.119

dans sa façon d'appréhender et de lire l'Histoire, a grandement influencé son travail. Cette lecture dite généalogique permet de remettre en perspective la tentation de voir l'objet étudié comme un absolu ayant une finalité déterminée. Définie comme étant la méthode pour « repérer la singularité des événements, hors de toute finalité monotone »¹⁵, la généalogie permet de mettre en lumière les « discontinuités » historiques ou sociales en sous-entendant un rejet des grandes trames historiques et des figures de l'Un. La généalogie nietzschéenne rejette la quête d'un point zéro, d'un point d'origine dont découlerait l'Histoire ou encore d'une origine absolue. Dans le néo-nietzschéisme français, la reprise de ce postulat nietzschéen d'absence d'origine redéfinit le travail véritable du philosophe. Le travail de ce dernier, au lieu de chercher à retrouver un point de départ aux déploiements des grands récits historiques, serait plutôt de « reconnaître les événements de l'histoire, ses secousses, ses surprises, les chancelantes victoires, les défaites mal digérées, qui rendent compte des commencements, des atavismes et d'hérédités »¹⁶. Reconsidérer la façon d'entreprendre la lecture de l'histoire agit comme un premier moment critique, non seulement dans une perspective de remise en question de la philosophie telle que conceptualisée dans les courants rationalistes, mais d'offrir une pluralité d'interprétations sur le monde.

L'enjeu philosophique, ou de substance, trouve sa formulation la plus claire dans une remise en question des postulats universaux tels que théorisés dans la philosophie rationaliste depuis Platon. Ce deuxième point de proximité permettant de relier le néo-nietzschéisme français avec Nietzsche serait la tentative de remettre en question tout principe d'identité en se positionnant en porte à faux contre les thèses de Platon et, par extension, contre toutes les métaphysiques rationalistes jusqu'à Hegel. Le rapport de Nietzsche à Platon, d'un point de vue politique notamment, est un des

¹⁵ Michel Foucault. 1971. *Nietzsche, la généalogie, l'histoire, Hommage à Jean Hyppolite*, [Paris]: P.U.F. p.139

¹⁶ Ibid. p.142

sujets les plus explorés par le commentaire et il ne fait aucun doute que la relation entre les deux philosophes est importante¹⁷. Nietzsche affirme que sa « philosophie est un platonisme renversé »¹⁸. Toutefois, alors que certains points de proximité peuvent être entrevus entre Nietzsche et Platon, le néo-nietzschéisme français semble vouloir s'éloigner le plus possible du philosophe grec. Si d'un point de vue de la méthode nous avons principalement mobilisé le travail de Michel Foucault, et sa remise en question des notions unifiées de « Savoir » et d'« histoire » au travers une lecture généalogique des objets étudiés, c'est chez Deleuze qu'il nous faut regarder pour entrevoir la tentative d'offrir une philosophie à proprement parler. Deleuze expose expressément son désaccord envers la pensée de Platon en posant de prime abord une remise en question d'un principe d'identité. Pour Deleuze, la formulation d'un principe d'identité ne permet pas à la différence de se déployer. Condamnée, chez Platon, à suivre une logique dialectique, la philosophie ne peut pas réellement prendre son essor et aucune pensée de la différence n'est possible. Hegel, considéré comme étant le plus grand dialecticien de la philosophie moderne, ne serait pour Deleuze qu'une suite logique à la dialectique platonicienne¹⁹. La dialectique platonicienne, entendue comme « la science suprême par laquelle [la pensée] peut s'élever à la connaissance de la réalité, c'est-à-dire, pour lui, à la saisie de l'essence »²⁰ ne serait en réalité qu'un filtre à travers lequel le philosophe, en l'occurrence Platon, impose un calque au réel pour donner une

¹⁷ À cet effet, le texte d'Yves Couture sur les points de convergences entre Nietzsche et Platon est éclairant. Pour l'auteur, il existe trois principales formulations de proximité : « la figure du philosophe-diagnosticien, qui relève et analyse la décadence de sa Cité; ensuite le pathos de la distance que suppose une telle conception de la philosophie; enfin l'idéal du philosophe législateur, qui donne à la Cité des lois et des mœurs qui pourront l'élever en facilitant notamment l'engendrement de nouveaux philosophes dans Marc Chevrier, Yves Couture, et Stéphane Vibert. 2015. *Démocratie et modernité: la pensée politique française contemporaine*. Rennes: Presses universitaires de Rennes.

¹⁸ L'idée d'une proximité de Nietzsche avec Platon était perçue par Nietzsche lui-même, qui reconnaît par exemple dans sa correspondance que « Zarathoustra platonise ». Nous trouvons cette idée dans sa correspondance dans Friedrich Nietzsche. 2015. *Correspondance. IV, IV*. [Paris]: Gallimard.

¹⁹ « Deleuze montre que Hegel n'aura fait que s'engouffrer, non sans génie, dans la voie ouverte par Platon, voie que la philosophie aura toujours reconnue comme sienne, et dont Deleuze va justement chercher à s'écarter : celle de la représentation. Pour établir ce point, Deleuze s'appuie sur une interprétation originale de la dialectique platonicienne » dans Arnaud Bouaniche. 2007. *Gilles Deleuze, une introduction*. Paris: Pocket. p.108

²⁰ Ibid. p.109

forme au monde. Cette même dialectique, introduisant simultanément le concept d'Idée, se veut une tentative de découvrir l'essence des choses en procédant à une division (ce qui est vrai, ce qui est faux) qui devrait normalement permettre au philosophe de tendre vers la vérité. En dialectisant les objets pour tenter d'en retrouver la nature propre, Platon élimine un ensemble « d'images » et de « ressemblances »²¹ *au profit d'un raisonnement « juste »*. Deleuze tente de casser cette quête dialectique de l'essence des choses pour remettre à l'avant-plan les différents éléments qui furent mis de côté par la dialectique platonicienne. Pour Deleuze, le projet philosophique de Platon serait « un effort pour instaurer le règne du même » en plaquant la dialectique sur le réel.

Le commentateur Arnaud Bouaniche interprète le projet de Deleuze en indiquant que « le monde de la représentation et de l'identité vole en éclats : l'identité, l'origine, la ressemblance et la similitude disparaissent, pour faire place au règne de la différence »²². En regardant de plus près cette affirmation, on constate l'ampleur et la difficulté de l'entreprise deleuzienne de réhabilitation d'une pensée de la différence. Penser la différence, c'est la tentative d'échapper au monde des représentations en évitant tout postulat préphilosophique. Tout le travail de *Différence et répétition* est de démasquer et de remettre en perspective les raisonnements déjà conditionnés par des postulats préphilosophiques. Pour Deleuze, il faut s'attaquer, non pas au contenu philosophique, mais bien à la forme que prend le raisonnement menant au contenu. C'est en s'attaquant à la forme même d'un raisonnement philosophique qu'il serait possible de trouver les différentes présuppositions philosophiques qui empêchent la différence de pouvoir réellement se déployer. La différence peut prendre forme lorsque

²¹ « Le platonisme a élevé la re-cognition en modèle pour la pensée en plus de fonder cette image de la pensée sur des postulats qui lui donnent une légitimité *de jure* qu'elle ne peut avoir *de facto*. Armé de ces postulats, le platonisme offre une image de la pensée qui retient des processus cognitifs quelques faits triviaux illustrant la recognition par la représentation [...] Le platonisme nie que la folie et la stupidité puissent appartenir à la pensée. Ce paradigme traditionnel de la pensée demeure incapable de penser la différence sans la compromettre » dans Alain Beaulieu et Manola Antonioli. 2005. *Gilles Deleuze: héritage philosophique*. Paris: Presses universitaires de France, p.25

²²Bouaniche. *Op. Cit.* p.111

le modèle même sur lequel la philosophie se construit (le sujet, la raison, les facultés, les Idées) est ébranlé. C'est lorsque ces universaux sont remis en question dans leur forme irréductible que le travail de la pensée peut débiter. Avec Deleuze, la philosophie « de la différence commence par l'affirmation d'un « effondrement » [...] c'est-à-dire par la dissolution de toute identité »²³, dissolution qui permettrait la réintégration des éléments philosophiques mis de côté par la dialectique platonicienne. Proche de la critique de Nietzsche, Deleuze réproouve radicalement toute tentative de créer une pensée systémique²⁴, une pensée qui crée elle-même ses postulats de validité et qui, en quelque sorte, suscite les réponses qui la légitiment. Deleuze reprend à son compte la tentative de penser en dehors des systèmes philosophiques pour retrouver une pensée libre de toutes contraintes méthodologiques et philosophiques qui ne se remettent pas en question. À cet effet, c'est l'espérance d'outrepasser la philosophie rationaliste et la quête de la vérité, érigées en grandeur et comme condition *sine qua non* de l'essence de la philosophie, que mène le projet philosophique deleuzien.

Dès lors, nous constatons une vérité tangible « de filiation » du néo-nietzschéisme français avec la pensée nietzschéenne. Sur l'enjeu de la méthode, passant par la généalogie, et sur l'enjeu de la remise en question des universaux, le néo-nietzschéisme transpose le projet critique nietzschéen sur des considérations multiples. Vincent Descombes, dans *Le même et l'autre*, indique avec justesse que c'est dans l'aspect critique du néo-nietzschéisme que ce type de philosophie trouve sa pertinence²⁵. La

²³ Ibid. p.118

²⁴ À cet effet, il est intéressant de voir la continuité dans le projet philosophique deleuzien où la tentative deleuzienne d'éliminer toute forme de pensée systémique trouve son apogée dans son texte *Rhizome*, premier plateau du deuxième tome de la série *Capitalisme et schizophrénie : Mille plateaux*

²⁵ Vincent Descombes reste un philosophe analytique extrêmement critique des penseurs tels que Michel Foucault, il accuse de faire « exploser l'édifice épistémologique » ou encore d'une philosophie dont les propositions sont soit inexistantes, soit incohérentes. Toutefois, il reconnaît l'importance des auteurs appartenant à ce courant.

tentative deleuzienne de transformer le rapport dialectique en une philosophie de la différence où le multiple se déploie pratiquement à l'infini²⁶.

Le nietzschéisme français met donc en relief la dimension critique de la pensée de Nietzsche, là où la plupart des lectures politiques centrées sur l'idée de hiérarchie ne faisaient que souligner des apparentements de surface avec la pensée réactionnaire du dix-neuvième siècle. Il serait toutefois tout aussi réducteur de résumer l'héritage de la pensée nietzschéenne à son aspect critique. Il faut maintenir ensemble les deux aspects de l'équation. Nietzsche lui-même considère que toute critique est suivie d'une « prescription ». Pour Patrick Wotling, le philosophe, tel que le pense Nietzsche, a deux tâches principales. Proche d'un vocabulaire médical, il est tout d'abord un *diagnosticien* du réel qui, au travers d'une méthode généalogique mène « une investigation sur les sources à partir desquelles une interprétation s'est constituée, de manière à en faire apparaître la signification »²⁷. C'est sur ce plan que Foucault et Deleuze peuvent être dits nietzschéens. Mais le philosophe selon Nietzsche est ensuite *législateur*, remettant en question les valeurs anciennes et en créant de nouvelles²⁸. C'est à la lumière de ce double rôle du philosophe, critique et législateur, qu'il faut tâcher de penser le concept de hiérarchie chez Nietzsche.

Par conséquent, il apparaît essentiel, pour bien comprendre Nietzsche, de dépasser aussi bien la conception néo-nietzschéenne qui ne retient que la leçon critique des lectures politiques qui l'assimilent au climat réactionnaire du dix-neuvième siècle. Le rôle du philosophe et, par extension, le statut qu'opère la philosophie dans le monde nous permet de saisir que la déconstruction des figures de l'Un, telle qu'entreprise dans sa forme la plus explicite dans la première section de *Par-delà bien et mal*, n'est en réalité qu'une tentative de démolition pour rétablir une *nouvelle* conception de la

²⁶ Vincent Descombes. 1979. *Le Même et l'autre: quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Paris: Éditions de Minuit.

²⁷ Céline Denat et Patrick Wotling. 2013. *Dictionnaire Nietzsche*. Paris: Ellipses p.146

²⁸ Ibid. p. 182

hiérarchie, par l'idée du *philosophe de l'avenir* dont la tâche sera de « dresser » l'humanité. La notion de hiérarchie quitte donc la place qu'en faisait le commentaire politique pour dorénavant se situer au cœur de la nouvelle philosophie dont Nietzsche veut esquisser les contours.

Le mémoire

Le mémoire prendra donc la forme des deux « moments ». Premièrement, il faut envisager la hiérarchie en intégrant un point de vue critique, essentiel au travail de la pensée nietzschéenne. Par la suite, il nous faut prendre en considération les thèses nietzschéennes portant sur le rôle de la philosophie ainsi que sur le statut du philosophe pour comprendre l'étendue prise par la hiérarchie dans le projet philosophique nietzschéen. Ce premier moment nous permet de faire table rase et de montrer, en quelque sorte, comment la déconstruction nietzschéenne des notions de Volonté et de Vérité nous permet de comprendre le rôle du philosophe, agissant comme deuxième moment, qui agit comme levier d'une hiérarchie axée sur l'élévation de l'Homme et d'une « philosophie de l'avenir ».

CHAPITRE 1

CRITIQUE DES IDENTITÉS : LA NOTION DE VOLONTÉ ET CELLE DE VÉRITÉ

S'il y a une constante dans la pensée nietzschéenne, elle prend d'abord et avant tout son assise dans une remise en perspective fondamentale d'éléments constitutifs de la pensée moderne. Parmi tous ces éléments, ce sont les notions de volonté et de vérité qui seront l'objet de notre analyse. Nous procéderons à l'examen de ces deux concepts en lien avec l'analyse de l'idée de hiérarchie envisagée sur un plan philosophique, et non seulement politique. Cela nous permettra de voir de quelle façon Nietzsche abolit d'abord les formulations hiérarchiques antérieures propres à la tradition philosophique pour ensuite fonder une hiérarchie intrinsèque à chacun des concepts. Pour ce faire, le chapitre se déclinera en trois temps pour chacune des deux notions. Tout d'abord, une mise en perspective de la notion étudiée dans son contexte philosophique. Sans procéder à un long exposé, il s'agit plutôt d'illustrer contre quoi et contre qui Nietzsche critique la notion de volonté ou la notion de vérité. La contextualisation des notions philosophiques étudiées permet de prendre une pleine mesure de l'importance de leur mise en question dans sa pensée. Par la suite, nous procéderons à une exposition plus directe des thèmes de Nietzsche, appuyée par le commentaire, de façon à offrir un exposé synthétique de ses principales thèses. Finalement, nous mettrons chacune des deux notions étudiées en relation avec l'enjeu hiérarchique.

1.1. L'idée de la volonté dans la pensée de Nietzsche

1.1.1 : L'héritage de Schopenhauer

Thématique à la fois complexe et fondatrice, la volonté devient un enjeu essentiel de la philosophie du moment où le rapport au temps se transforme. C'est à partir de l'instant où la conception de l'homme, par rapport à la temporalité, se modifie que la philosophie se met à réfléchir à la notion de volonté : « La volonté, en tant que faculté tournée vers l'avenir, ne peut se rencontrer, en effet, que dans une philosophie qui conçoit un temps linéaire »²⁹. À partir du moment où le rapport au temps est modifié, passant d'une conception statique à une forme de linéarité du temps qu'on semble apercevoir avec l'apparition du christianisme, le concept de volonté prend forme et prend une place de premier plan en philosophie. Dès lors, « l'homme fut considéré comme une créature à l'image de dieu et capable comme lui, de commencer quelque chose de neuf »³⁰. Initialement considérée dans la philosophie, notamment chez Duns Scott, comme étant Une, la volonté, définie comme attribut du sujet, trouve sa première formulation moderne et systématique avec Descartes. Descartes poursuit la tradition philosophique de la volonté en affirmant qu'« Il n'y a que volonté seule ou la seule liberté du franc arbitre que j'expérimente en moi être si grande que je ne conçois pas l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue, en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de la volonté »³¹. Il attribue à la volonté la possibilité de s'émanciper de la stricte rationalité et en fait ainsi une caractéristique première de l'être humain³². Jean-Claude Poizat ajoute qu'au moment où la volonté devient une entité « en soi », elle contribue à placer

²⁹ Jean-Claude Poizat. 2002. *Éditorial. Grandeurs et misères de la volonté*. Paris. p.4

³⁰ Ibid. p. 5

³¹ René Descartes. 1842. *Œuvres philosophiques de Descartes*. Paris: Société du Panthéon Littéraire. p.81

³² « Dès lors, la volonté s'émancipe définitivement de la pensée rationnelle, et elle devient la caractéristique essentielle de l'être humain. Partant de ce moment inaugural, on peut affirmer que toute la philosophie moderne se définit comme pensée du sujet : comme pensée de l'homme voulant et agissant selon sa volonté ». Poizat *Op. Cit.* p.5

l'homme au centre de l'analyse philosophique et à le concevoir « comme maître et possesseur de la nature » pour reprendre la formule de Descartes.

Cette manière de percevoir la nature de l'homme, comme un *en soi*, nous amène à prendre en considération de quelle façon Nietzsche traite la question de la volonté. Sans vouloir procéder à une exposition de longue haleine, il est évident que l'examen de la critique nietzschéenne de la volonté doit considérer son rapport non seulement à Descartes, mais également à Schopenhauer³³. En un sens, Nietzsche semble être un continuateur du projet entamé par Descartes dans la mesure où ce dernier donne au thème de la volonté une extrême importance. Certes, Nietzsche et Descartes conçoivent la volonté différemment sur un ensemble de plans. Néanmoins, les deux penseurs, et Schopenhauer pourrait très bien s'insérer dans cette même lignée, semblent mettre de l'avant l'idée d'un primat de la volonté.

Néanmoins, lorsqu'on entreprend l'examen critique de la volonté dans la pensée nietzschéenne, c'est plutôt vers Schopenhauer que Nietzsche semble porter son regard. Comme il le suggère Nietzsche lui-même, Schopenhauer pousserait à son ultime achèvement la métaphysique moderne de la volonté. Bien sûr, on sait que Heidegger considèrera plutôt que Nietzsche lui-même était le dernier grand métaphysicien de la volonté. Toutefois, il ne faut pas confondre ici la notion de volonté et la notion de volonté de puissance.³⁴ Nietzsche ayant de son propre aveu un rapport important avec Schopenhauer, il s'agit bien de voir de quelles façons la pensée des deux auteurs se

³³ À cet effet, voir le commentaire de Pierre-Héber Suffrin dans Pierre Héber-Suffrin. 1999. *Lecture de par-delà bien et mal: anciennes et nouvelles valeurs chez Nietzsche*. Paris: Ellipses

³⁴ Les rapports entre le concept nietzschéen de volonté de puissance et le concept de volonté au sens défini par Schopenhauer ont suscité un abondant commentaire. Nous pourrions mentionner à cet effet que les deux concepts possèdent des éléments semblables dans la mesure où Nietzsche reconnaît, tout comme Descartes et Schopenhauer, la grande importance d'une volonté qui échappe à la raison. Cependant, C'est l'intention proprement critique du travail de Nietzsche qui nous importe plutôt que d'interroger la proximité ou non des deux notions.

recoupe sur certains thèmes³⁵ pour mieux comprendre, par la suite, la distance qui s'établira sur l'enjeu de la volonté.

C'est à l'intérieur de son opus magnum *Le monde comme volonté et représentation* que Schopenhauer pose de façon synthétique les assises de sa philosophie et particulièrement sa définition de la notion de volonté. Pour Schopenhauer, il existe deux prismes au travers desquels nous pouvons lire et comprendre le monde qui nous entoure. Une première caractérisation importante de la philosophie schopenhauerienne se trouve dans la place centrale qu'occupe la notion de représentation comme détermination du réel. Pour Schopenhauer, la représentation est indispensable à la fondation d'une doctrine de la reconnaissance des objets. Philosophiquement parlant, il considère que « tout objet nécessite un sujet et par conséquent n'est qu'une représentation, et n'a pas comme tel une existence en soi »³⁶. Agissant comme élément qui génère de la représentation, le sujet ne ferait en réalité que calquer sa perception sur différents objets³⁷. En ce sens, une première conclusion partielle semble mener au constat suivant : l'atteinte d'une chose en soi par un sujet auteur de ses représentations est tout simplement impossible. Le commentateur Gabriel Peron indique toutefois, pour faire contrepoids à cette première observation, que « pour Schopenhauer, il est évident que ce monde n'est pas que représentation, que celle-ci est fondée sur quelque chose qui en constitue l'être véritable »³⁸. La représentation est une forme « figée » de la pensée. Mais la philosophie schopenhaurienne n'est pas uniquement basée sur un sujet-connaissant et producteur de représentations, faisant fi

³⁵ Ce dernier étant considéré, avec Wagner, comme une des figures les plus influentes dans la pensée nietzschéenne, il m'apparaît important de montrer de quelle façon Nietzsche est influencé par l'auteur du *Monde comme volonté et représentation*. À cet effet, voir l'article de Mathieu Kessler sur les sources « éducatives » de Nietzsche dans Mathieu Kessler. 2006. *Nietzsche éducateur*. Paris : Noesis. p. 179-197.

³⁶ Gabriel Peron. 2000. *Schopenhauer: la philosophie de la volonté*. Paris ; Montréal: L'Harmattan. p.76

³⁷ Nous pourrions signaler une nuance dans la mesure où si l'on insiste sur la passivité du sujet, ça renforcerait l'idée qu'il y a un objet en soi. Or, il est important ici de prendre en considération que Schopenhauer réfute cette idée d'un sujet calquant ses propres représentations sur le réel.

³⁸ Ibid. p.76

de l'existence d'un autre élément. Le travail de la pensée semble nécessiter une expression *vivante* du monde et c'est par le concept de volonté que Schopenhauer expose sa formulation d'une philosophie qui ne fait pas que dépendre des représentations. Il est faux de prétendre que l'individu est l'unique acteur à l'intérieur du monde. L'individu fait partie du monde et sa connaissance des objets est médiatisée par la volonté.

Le point de départ de l'analyse schopenhauerienne de la volonté s'insère dans une logique du corps³⁹. Peron indique que « si la connaissance seule rend possible la représentation dans son entièreté, cette connaissance a pour condition nécessaire l'existence d'un corps qui, en tant qu'objet immédiat, fournit à l'entendement la matière indispensable à l'intuition de ce monde »⁴⁰. Cette immédiateté corporelle permet de changer le rapport de l'homme face à l'objet de ses représentations. Alors que la représentation doit d'être médiatisée par une quelconque faculté, la volonté se formule comme immédiate. La matière se meut perpétuellement et semble prendre la forme de l'expression de la volonté⁴¹ comme manifestation qui échappe à la possibilité d'être représentée. Schopenhauer, par l'alliage du corps et de la volonté comme une forme irréductible et Une, détermine que tout acte émanant du corps ne peut être séparé de la notion de volonté et qu'en réalité, « le corps entier n'est ainsi que la volonté objectivée »⁴². Après la notion de représentation, la volonté apparaît donc, en lien avec une conception du corps, comme deuxième formulation d'un irréductible philosophique.

³⁹ À cet effet, il est intéressant de voir, bien que dans des modalités différentes, qu'un point de contact non-négligeable entre les deux auteurs se situe dans leur rapport à ce que *peut* un corps : autant chez Schopenhauer que chez Nietzsche, le corps prend une place prépondérante pour comprendre le monde dans lequel l'homme évolue

⁴⁰ Ibid. p.77

⁴¹ « Le corps nous est donné de deux façons toutes différentes : d'une part comme phénomène, objet parmi d'autres et soumis aux mêmes lois, d'autre part comme ce principe immédiatement connu de chacun, la Volonté » dans Arthur Schopenhauer. 2004. *Le monde comme volonté et comme représentation*. Paris: Presses Universitaires de France. Aph. 18

⁴² Ibid., Aph.18

Souvent sévère dans ses commentaires et dans sa façon de se rapporter à son ancien « éducateur », Nietzsche a néanmoins une dette importante à l'égard de Schopenhauer. Nous pourrions décliner cette dette en trois éléments : en premier lieu la complexité de son rapport critique à Kant, en deuxième lieu la critique du rationalisme allemand et finalement l'aspect proprement *généalogique* de la philosophie⁴³. La philosophie de Schopenhauer se présente explicitement – exotériquement, pourrait-on dire – comme une continuation et comme une radicalisation de la démarche kantienne, dont elle reproduit apparemment les divisions entre les points de vue théorique, pratique et esthétique. De prime abord, la philosophie de Schopenhauer semble donc être une tentative de radicaliser la pensée kantienne dans une reprise des trois grandes critiques. Dans le cas qui nous concerne, c'est au sein de la *Critique de la raison pratique* que Schopenhauer trouve l'expression première de sa thèse concernant la volonté. Tel que l'indique Raynaud, c'est du travail de la deuxième *Critique* que « provient l'accent mis sur la volonté dans la philosophie »⁴⁴. Alors que Kant tente d'établir tout son système philosophique sur le raisonnement et tente, à travers sa table des catégories, d'offrir une explication tangible du monde, Schopenhauer va déplacer l'analyse vers une formulation matérielle et organique du monde. À cet effet, nous pouvons reprendre la distinction établie par le philosophe Ernst Cassirer :

⁴³ Nous reprendrons ici pour l'essentiel l'exposition des trois éléments distingués par Philippe Raynaud dans son court texte introductif *Nietzsche, la philosophie et les philosophes*. Nous pouvons retrouver le texte dans la préface des œuvres complètes : Friedrich Wilhelm Nietzsche. 1993. *Œuvres*. Paris: Robert Laffont.

⁴⁴ Philippe Raynaud. *Nietzsche, la philosophie et les philosophes*. Dans Friedrich Nietzsche. 1993. *Œuvres*, 2 tomes, éd. dirigée par Jean Lacoste et Jacques Le Rider, Paris. Éditions Bouquins. P. III

« Alors que Kant part du fait de la connaissance scientifique et de son agencement systématique en axiomes et en théorèmes, alors donc que c'est le problème de la vérité et le problème du jugement qui définissent sa problématique, Schopenhauer regarde comme une supériorité indiscutable de sa doctrine le fait qu'elle remonte plus profondément dans les éléments véritables de toute connaissance, le fait que ce soit vers le monde matériel de la perception même que s'oriente sa question »⁴⁵.

Schopenhauer localise donc la pensée comme une fonction propre à l'organisme et l'existence du monde ne découle que des perceptions d'un organisme donné⁴⁶. C'est à cet effet que la thèse de la volonté comme véritable métaphysique fait son apparition dans sa réflexion. Pour sortir du raisonnement circulaire de l'individu autoproduisant ses représentations, Schopenhauer nomme le corps comme élément découlant de la volonté, distincte de la représentation⁴⁷. Il se détache des postulats de la raison kantienne pour plutôt se tourner vers un certain « matérialisme ». La connaissance et la possibilité d'y accéder passent non plus par la raison mais plutôt par ce que le corps perçoit. Dès lors, on comprend l'idée que « l'ensemble de la doctrine [schopenhaurienne] dépend maintenant de l'idée que la volonté se trouve à l'arrière-plan de tous les phénomènes »⁴⁸. Désormais, le monde ne sera plus uniquement le fruit des représentations produit par un Sujet-connaissant et producteur découlant de la raison, il sera, plus profondément, *volonté*. C'est le premier aspect d'un lien fort, toujours maintenu, de Nietzsche à Schopenhauer. À la genèse de la thèse nietzschéenne de la Volonté de puissance se trouve bien la tentative d'une certaine ontologisation de la volonté dont on retrouve une première formalisation, sous une forme différente, dans la pensée de Schopenhauer.

⁴⁵ Ernst Cassirer. 1983. *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes. III, III*. Lille: Presses universitaires de Lille. p.325

⁴⁶ Le commentateur Alexis Philonenko montre la circularité du processus de la représentation : « Ma tête est dans l'espace, mais l'espace avec tout ce qu'il contient est dans ma tête » dans Alexis Philonenko. 1980. *Schopenhauer: une philosophie de la tragédie*. Paris: J. Vrin. p. 43

⁴⁷ Tel que l'indique Philippe Raynaud : « Parmi toutes les données naturelles, en effet, il en est une qui nous est directement accessible à partir de l'intérieur, c'est notre *corps*, qui n'est rien d'autre que notre objectivation de notre volonté » Raynaud. *Op.Cit.* p. IV.

⁴⁸ Ibid. p.V

Deuxième point de filiation à retenir, la critique de l'idéalisme allemand. Elle passe notamment par une remise en question de la causalité⁴⁹. Même si Nietzsche a très tôt rompu avec Schopenhauer, notamment sur son moralisme et son pessimisme, il rejoint son prédécesseur sur ce que Raynaud nomme la « problématique criticiste ». Nietzsche opère toutefois un renversement de la critique schopenhauerienne du rationalisme. Tel que nous l'indique Raynaud : « La rupture tient en un mot : là où Schopenhauer faisait l'éloge de tout ce qui permet à la volonté de se nier comme volonté de vie, Nietzsche va au contraire tenter de promouvoir tout ce qui peut renforcer les forces affirmatives dans la *volonté de puissance* »⁵⁰. Cette inversion ne rend pas caduque toute filiation entre Nietzsche et Schopenhauer. En effet, la critique nietzschéenne du rationalisme reste fidèle à celle de Schopenhauer sur trois points.

Premièrement, sur l'enjeu du *perspectivisme*. Mise à part des différences de forme, la critique de la vérité que propose Nietzsche présente, selon Raynaud, « une oscillation caractéristique entre l'idéalisme et le matérialisme qui est très similaire à celle que l'on rencontre chez Schopenhauer »⁵¹. Nous avons déjà souligné le deuxième point : on reconnaît chez Nietzsche une certaine forme d'ontologisation de la volonté qui est très proche de ce que Schopenhauer a tenté de proposer dans son ouvrage *Le monde comme volonté et représentation*, et cela en réaction à un ensemble de prétentions théoriques découlant de l'idéalisme allemand. Ces deux points de filiation indiquent bien comment on peut envisager la critique nietzschéenne de la raison qui se situe en quelque sorte dans la postérité de Schopenhauer.

Troisième et dernier point à signaler, l'introduction par Schopenhauer de ce que nous appellerons *l'instinct généalogique*. La philosophie schopenhauerienne semble être dans l'histoire de la philosophie la première à se poser aussi clairement en

⁴⁹ Nous pouvons nous reporter aux aphorismes du *Crépuscule des idoles* dans la section « les quatre grandes erreurs ».

⁵⁰ Raynaud. *Op. Cit.* p. V-VI.

⁵¹ Ibid. p. V-VI

opposition au primat des fonctions intellectuelles et à mettre de l'avant les fonctions affectives. Le primat de la volonté en philosophie introduit parallèlement une certaine forme de soupçon qui vient remettre en cause toute pensée systémique découlant de la raison. A cet effet, nous pouvons nous référer au propos du philosophe Clément Rosset :

« La philosophie de la volonté inaugure l'ère du soupçon, qui recherche la profondeur sous l'exprimé, et la découvre dans l'inconscient. Ce qui prétend émaner de l'intellect pur est précisément ce sur quoi portera l'analyse critique des motivations secrètes. A strictement parler, il n'est aucune démarche intellectuelle qui puisse se comprendre à partir d'elle-même : elle demande à être interprétée, à partir d'un point de vue nouveau, qui est la question de l'origine »⁵².

La recherche de l'indéterminé sous l'expression de l'intellect est précisément ce qu'accomplit la généalogie. La remise en perspective de l'origine mène donc directement à la façon dont Nietzsche questionne la philosophie. Cet instinct généalogique, nous le savons, sera un des éléments les plus importants dans la reprise des thèses nietzschéennes dans la pensée française. Nous pouvons donc affirmer que les trois points de filiation entre Nietzsche et son ancien maître Schopenhauer nous aident non seulement à comprendre la proximité persistante des deux pensées mais également à circonscrire de manière plus fine la spécificité de la conception de la volonté chez Nietzsche. La reprise de la critique du sujet, l'ontologisation de la volonté ainsi que l'instinct généalogique nous aident en quelque sorte à pouvoir entrevoir sur quel terrain Nietzsche se trouve lorsqu'il appréhende, de façon générale, son examen critique de la tradition idéaliste. Dans le cas qui nous concerne plus spécifiquement, et maintenant que nous avons établi l'importance de la lignée schopenhauerienne dans la pensée de Nietzsche, nous pouvons nous concentrer sur l'enjeu plus spécifique de sa critique de la volonté.

⁵² Clément Rosset. 1967. *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*. Paris: Presses universitaires de France. p. 32

Depuis les aphorismes du *Gai Savoir* jusqu'au dernier traité de la *Généalogie de morale*, la notion de « volonté » renvoie à des considérations fondamentales pour appréhender le projet philosophique nietzschéen. Dans le cadre de ce travail et à des fins de cohérence, nous reprendrons la structure de la critique que Nietzsche effectue dans l'aphorisme 19 de *Par-delà bien et mal*, décisif sur cet enjeu. Voulant montrer la distance sur ce point entre lui et son ancien maître Schopenhauer, Nietzsche procède à un examen critique du concept de volonté tel qu'il semble avoir été élaboré avant lui et en esquisse ensuite une courte interprétation. Il apparaît néanmoins évident qu'il s'agit ici d'une thématique infiniment plus complexe que ce qu'un seul aphorisme peut sembler offrir comme explication. Nous compléterons donc notre interprétation du travail critique nietzschéen avec des références à ses œuvres premières ainsi qu'en renvoyant à certains fragments posthumes.

Nous pouvons considérer que la critique nietzschéenne de la volonté se déploie sur deux plans : un premier plan, critique, concernant une lecture du monde qui se voudrait « unifiée et totalisante » et un deuxième plan touchant une des notions cardinales dans la philosophie de Nietzsche, la notion de « volonté de puissance »⁵³. La proposition de la thèse de la « volonté de puissance » ne peut être détachée du moment premier, critique⁵⁴. Pour celui qui s'attarde à la notion de volonté, il ne peut éviter la question fondamentale de la philosophie, celle de la vérité. Bien que nous y revenions de façon plus explicite ultérieurement dans le cadre de ce chapitre, un court passage sur cet enjeu nous permet de justifier la nécessité de se détacher de la lecture de la volonté qui avait été faite par la tradition philosophique.

⁵³ À cet effet, c'est Leo Strauss qui nous indique la transition que rend possible le premier élément critique, celui de la notion simplificatrice de la volonté pour ensuite tendre vers une des thèses nietzschéennes les plus fortes en la Volonté de puissance.

⁵⁴ Il est à noter que le thème de ce travail ne touche pas l'enjeu de la volonté de puissance. Ce qui nous intéresse est plutôt la dimension critique du travail de Nietzsche concernant la notion de volonté.

Remettant fondamentalement en question la notion de vérité, Nietzsche récuse le principe de neutralité qui semblait vouloir prévaloir dans l'exercice de la philosophie. Tel que l'indique le commentateur Patrick Wotling:

« Nulle pensée, si objective et désintéressée qu'elle se prétende, ne parvient à incarner la neutralité à laquelle elle aspire, nulle ne réussit à fournir un absolu en modèle de savoir, certitude indubitable ou explication objective (...) toute pensée est *ipso facto* interprétation, et le premier défaut imputable à la pensée est de refuser obstinément de le reconnaître »⁵⁵.

Dès lors que nous nous accordons sur la critique nietzschéenne de l'exercice de la philosophie, ce ne serait donc plus à travers le prisme de la recherche de la vérité, mais plutôt à travers la reconnaissance du caractère foncièrement interprétatif, qu'une nouvelle appréhension des différents concepts philosophiques est possible⁵⁶. Pour Nietzsche, la volonté ne ferait pas exception à ce caractère interprétatif. Au lieu de tenter d'expliquer le monde ou de trouver le « vrai » dans une conception unique de la volonté, il faut plutôt en voir les modalités interprétatives et en voir les effets. Il faut toutefois éviter de considérer l'*interprétation* comme l'opposé de la *vérité*, en absolutisant les deux termes comme des pôles contraires. Nietzsche reconnaît l'existence et l'importance que possède la valeur de la vérité. Il s'agit de déplacer l'interrogation plutôt que de créer une opposition qui n'aurait pas lieu d'être et qui, d'une certaine façon, ferait tomber Nietzsche dans la logique argumentative de la tradition idéaliste. En mettant le caractère interprétatif de l'avant et en reconnaissant la prévalence de l'interprétation sur une prétendue vérité intrinsèque au concept, Nietzsche ouvre la possibilité d'un questionnement sans tenter de présenter une nouvelle lecture potentiellement absolutisante de la volonté.

⁵⁵ Patrick Wotling, 2008. *La philosophie de l'esprit libre: introduction à Nietzsche*. Paris: Flammarion.

⁵⁶ À cet effet, il est intéressant de voir la définition proposée par Céline Denat dans le *Dictionnaire Nietzsche* concernant l'interprétation. Pour cette dernière, « l'interprétation devient la notion centrale de la réflexion de Nietzsche, en ce qu'elle lui permet de transformer de manière radicale la nature du questionnement philosophique, qui ne saurait plus s'effectuer ni en termes de vérité absolue, ni relative à l'idée d'un bien absolu, qui se trouvent ici également récusés ». Denat et Wotling. *Op. Cit.* p.178

1.1.2 : La critique nietzschéenne

En gardant à l'esprit que nous souhaitons montrer les défauts de lectures de la volonté tels que déterminés dans la tradition selon Nietzsche, dans la perspective d'offrir, une fois l'examen critique complété, une nouvelle lecture hiérarchique du phénomène, il nous est nécessaire de réfléchir attentivement sur les différents moments de l'analyse détaillée de l'aphorisme 19 de *Par-delà bien et mal*, en les mettant en perspective avec d'autres éléments philosophiques critiqués et analysés par Nietzsche⁵⁷. De prime abord, l'aphorisme semble offrir une critique en règle de Schopenhauer et une répétition d'un thème récurrent : le manque de probité dans l'exercice de la philosophie depuis Platon⁵⁸. Ce manque de probité, nous pourrions le résumer pour l'instant à la propension des philosophes à créer des concepts qui ne sont plus ensuite remis en question. Dans le cas spécifique de la volonté, ce manque de probité se traduit par une vision simplificatrice de la volonté qui se matérialise le plus clairement, selon Nietzsche, chez Schopenhauer.

À partir du moment où l'on considère que la volonté n'agit pas comme une simple faculté ou bien comme un en soi⁵⁹, il est nécessaire d'en remettre en question les différents éléments constitutifs dans une perspective critique. Nietzsche voit la volonté comme un terrain d'investigation plutôt qu'une réponse. Ayant préalablement écarté toute formulation philosophique qui suggère l'atteinte d'un noyau dernier (notion de causalité physique ou psychologique, notion d'atomisme ou encore

⁵⁷ Notamment le corps, les instincts, les passions ou encore le sujet.

⁵⁸ À cet effet, les aphorismes 5 et 6 de *Par-delà bien et mal* nous permettent de bien saisir la critique nietzschéenne concernant l'exercice de la philosophie chez les philosophes le précédant.

⁵⁹ Nous pouvons ici faire référence à la notion cartésienne de la volonté lorsqu'entendue comme faculté et schopenhauerienne lorsque nous voulons l'entendre comme en-soi.

l'expression d'une dialectique), il étend cette critique à l'idée de volonté conçue comme un noyau irréductible qui offrirait une explication tangible du fonctionnement du monde. Pour ce faire, il passe par une remise en question de la notion de la volonté qui vise d'abord la notion de sujet. Cela semble nécessaire dans la mesure où notre bref panorama sur la volonté nous montre que le concept de volonté, à partir de Descartes, génère parallèlement une conception assez forte d'un sujet. Nietzsche procède donc d'abord à une remise en perspective du concept de sujet.

Les aphorismes 16 et 17 nous permettent d'interroger l'idée qu'il existerait un sujet « souverain » et « pensant ». Il apparaît au minimum questionnable de penser qu'un sujet qui serait en quelque sorte souverain des représentations qu'il crée puisse être soustrait à tout questionnement. D'un point de vue nietzschéen, il est clair que l'idée d'un sujet maître de ses représentations nécessite une vaste entreprise de mise en examen critique. Lorsque nous regardons de plus près les deux aphorismes, Nietzsche semble radicaliser le questionnement en montrant que la notion de sujet est une de ces notions jugées irréductibles dans la tradition philosophique occidentale, reliées à une volonté d'accès au vrai.

Selon Nietzsche, une première faute serait justement de simplifier la notion du « je » en pensant que nous pouvons saisir des certitudes immédiates en tant que sujet conditionnant qui exercerait souverainement un certain vouloir⁶⁰. Formulant lui-même l'interrogation au sein de son ouvrage, il remet en question le fondement même d'un sujet autonome : « Qui me donne le droit de parler d'un 'je', et d'un 'je' qui soit une cause, et pour comble, cause de pensée ? »⁶¹. La critique de la notion de sujet, telle que présentée dans la section *des préjugés des philosophes*, rejoint donc la critique plus

⁶⁰ Il y a encore d'innocents adeptes de l'introspection qui croient qu'il existe des « certitudes immédiates », par exemple « je pense » ou, comme ce fut la superstition de Schopenhauer, « je veux », comme si la connaissance parvenait ici à saisir son objet dans sa pureté nue, ainsi qu'une « chose en soi », et comme si, ni de la part du sujet ni de celle de l'objet, n'intervenait aucune falsification. Mais les termes de « certitude immédiate », de « connaissance absolue », de « chose en soi » impliquent une *contradictio in adjecto*. PBM, 16

⁶¹ PBM, 16

globale que Nietzsche adresse à la tradition. La définition de la notion de sujet souffre exactement du manque de probité et de mise en questionnement qui semble caractériser la philosophie⁶².

La radicalité du questionnement philosophique révèle la valeur réelle de ce que peut avancer ou récuser une philosophie et s'en remettre à une interprétation atomiste sur l'enjeu spécifique du sujet masque la possibilité d'entrevoir l'ensemble des processus infraconscients et instinctifs que recèle l'exercice de la pensée. Nommer le sujet et tenter d'en faire l'acteur conscient de l'acte révèle, aux yeux de Nietzsche, une supercherie de haute voltige⁶³. La pensée semble être une activité sur laquelle nous n'avons finalement que peu de maîtrise. Selon Nietzsche, « la plus grande partie de la pensée consciente doit aussi être rangée parmi les activités de l'instinct, y compris la pensée philosophique »⁶⁴. Dans ces conditions, la pensée n'est pas considérée comme une activité dont l'individu a pleinement la maîtrise. La pensée apparaît de façon non contrôlée, sans crier gare⁶⁵. Tel que l'indique Chiara Piazzesi, il est important de prendre en considération que l'idée d'un sujet-conditionnant est, pour Nietzsche, une interprétation inadéquate d'une réalité éminemment complexe :

« Les faits psychologiques conscients que nous traitons comme réels et primaires, et par lesquels nous croyons déterminer ce que nous sommes, ne sont qu'une dérivation des procès plus complexes dont nous sommes constitués, et qui s'expriment et émergent *quand* ils le veulent ».⁶⁶

⁶² On touche ici à une thématique importante qui sera reprise par l'héritage de la pensée de Nietzsche chez Gilles Deleuze qui, proche de la critique du sujet nietzschéen, tente de démontrer l'impertinence de prendre en considération la notion de sujet tel qu'entendu chez Descartes dans Deleuze, Gilles. 1968. *Différence et répétition*. Paris: Presses universitaires de France.

⁶³ Cela inspirerait Nietzsche la phrase suivante : « Descartes est superficiel » dans Nietzsche *Op. Cit.* PBM, 191

⁶⁴ PBM, 3

⁶⁵ Nous pouvons nous référer aux mots de Nietzsche lui-même lorsque ce dernier indique le caractère hasardeux de la pensée : « Je ne me lasserai pas de souligner un petit fait bref que ces superstitieux répugnent à avouer, - à savoir qu'une pensée vient quand « elle » veut, et non pas quand « je » veux ». PBM, 17

⁶⁶ Chiara Piazzesi. « Pour une nouvelle conception du rapport entre théorie et pratique: La philologie comme éthique et méthodologie » dans Patrick Wotling, et Jean-François Balaudé. 2012. *"L'art de bien lire" Nietzsche et la philologie*. Paris: J. Vrin.

Suivant la thèse nietzschéenne, il semble donc clair que nous ne fabriquons pas de représentations « sur commande » et que la maîtrise de nos réflexions ne soit finalement, au mieux, que partielle. En prenant pour acquis cette impossibilité d'une autonomie de la pensée que symbolise l'idée d'un sujet volontaire, Nietzsche complexifie grandement la notion de volonté puisque ce n'est donc plus au niveau de l'intellect que la volonté doit d'être comprise, mais par le primat d'un nouvel élément : le corps et ses pulsions⁶⁷. En considérant l'individu non plus comme un sujet, mais bien comme un corps fonctionnant semblablement à un ensemble d'interactions pulsionnelles, nous pouvons déjà mieux cerner comment Nietzsche formulera sa critique de la volonté. Ce n'est pas le sujet qui agit comme élément producteur d'interprétations, mais bien le corps et, parallèlement, ce n'est pas la raison qui devrait être le point focal de l'analyse, sous forme de faculté, mais plutôt les instincts, les pulsions et leurs relations.

Une fois la notion de sujet réinterprétée, il est plus facile de centrer notre attention sur l'aphorisme 19. Pour ce faire, nous procéderons en divisant l'analyse de Nietzsche en deux moments. Un premier moment où Nietzsche critique la conception simplificatrice de la notion de volonté et un deuxième moment où nous proposerons une certaine élucidation du phénomène⁶⁸. De prime abord et tel que préalablement mentionné, la notion de volonté telle que la présenterait la tradition idéaliste est pour Nietzsche une lecture hautement simplifiée de la réalité. L'aphorisme débute ainsi :

⁶⁷ En ce sens, Nietzsche poursuit dans la lignée de Schopenhauer qui déjà plaçait le corps de l'avant au détriment d'un quelconque intellect.

⁶⁸ Tel que l'indiquera Wotling dans son commentaire sur la notion de volonté : « Le reproche que Nietzsche adresse en ce moment inaugural à l'analyse schopenhauerienne tient à une accusation de lecture simplificatrice, de défaut d'attention prêté à la réalité du phénomène » Wotling. *Op Cit.* p.363.

« Les philosophes ont l'habitude de parler de la volonté comme si elle était la chose la mieux connue au monde; Schopenhauer a même donné à entendre que la volonté est à proprement parler la seule chose qui nous fût vraiment connue, absolument connue, sans que l'on en retranchât ou que l'on y ajoutât rien. Mais il me semble que Schopenhauer a procédé là aussi à la manière ordinaire des philosophes : il a tout simplement repris un préjugé populaire et l'a poussé à l'extrême »⁶⁹.

En maintenant la thèse courante de la *connaissabilité* de la volonté, Schopenhauer n'aurait finalement que reproduit un trait constant de la philosophie selon Nietzsche : un manque de radicalité dans le questionnement. Le même reproche avait d'ailleurs été formulé dès le *Gai Savoir* : « Schopenhauer, avec sa supposition que tout ce qui est d'essence voulante, a élevé sur le trône une antique mythologie; il ne semble jamais avoir tenté l'analyse de la volonté, puisqu'il croyait à la simplicité et à l'immédiateté du vouloir »⁷⁰. Nietzsche précise qu'à ses yeux, le vouloir s'avère être d'abord et avant tout « quelque chose de complexe »⁷¹. Cette courte formulation dans l'aphorisme semble de prime abord, anodine, mais elle mérite d'être approfondie. Pour Nietzsche, le langage agit comme vecteur de simplification du réel. En nommant un objet, on circonscrit le multiple en lui donnant une forme. Telle que Nietzsche la présente, la tradition philosophique fonctionnerait en procédant à de multiples simplifications. Au lieu de souligner le caractère complexe et multiple de la volonté, la philosophie préfère introduire une formulation de l'Un par le langage, qui permet d'unifier les termes et de ramener la multiplicité à des catégories qui, en quelque sorte, dictent la façon dont la pensée doit se déployer. Le cas du langage est d'ailleurs pour Nietzsche l'exemple le plus tangible de la tendance philosophique à proposer une forme d'unité. Il y revient régulièrement dans son œuvre, en indiquant que le langage n'est qu'un outil dont

⁶⁹ PBM, 19

⁷⁰ GS, 127

⁷¹ PBM, 19

l'usage non-critique élimine la distinction entre le philosophe et le non-philosophe⁷². La volonté ne fait pas exception à ce postulat⁷³.

« La seule unité que l'on puisse conférer à la manifestation de la volonté est purement d'ordre linguistique; il s'agit donc d'une fausse unité, et comme toujours, le langage se révèle être un opérateur d'unification particulièrement puissant, et particulièrement convaincant; mais ce phénomène est bel et bien par lui-même complexe »⁷⁴.

À partir du moment où Nietzsche établit que le langage masque la multiplicité inhérente à la volonté, il s'efforce de donner une piste de réponse dans l'aphorisme en faisant intervenir la notion de sentiment.

« Dans tout vouloir il y a d'abord une multiplicité de sensations : celle de l'état d'où l'on part, celle de l'état auquel on tend, celle de ce mouvement même, à quoi s'ajoute en même temps une sensation musculaire qui, sans même que nous bougions bras et jambes, se met à jouer, pour ainsi dire machinalement, dès que nous 'voulons' »⁷⁵.

Concernant cette pluralité de sentiments, Wotling indique qu'il est nécessaire de tenir compte de deux éléments préalables lorsqu'il s'agit de comprendre la volonté. En premier lieu, il est nécessaire de prendre en considération que la volonté est d'abord une suite d'états successifs qui doivent être éventuellement organisés. Tous ces sentiments, ceux « dont on part », « vers lequel on va » et le « sentiment musculaire concomitant », doivent être compris comme étant des éléments hautement variables qui doivent être coordonnés. La caractéristique principale de cette tripartition est sa temporalité, chacun des sentiments s'inscrivant dans une certaine trame, commençant

⁷² À cet effet, nous pouvons nous référer aux mots de Nietzsche qui nous indique que le langage agit comme formulation de l'Un : « [La volonté] n'a d'unité que verbale, et c'est précisément dans l'unicité du terme que gît le préjugé populaire qui a surpris la vigilance toujours en défaut des philosophes ». PBM, 19

⁷³ On trouvera plusieurs exemples tout au long de l'œuvre de Nietzsche concernant la capacité simplificatrice et normalisatrice du langage sous d'autres modalités. L'exemple de l'aphorisme 133 d'*Aurore* concernant la compassion ou encore l'aphorisme 14 du premier tome d'*Humain trop Humain*, à propos du sentiment moral et religieux

⁷⁴ Wotling, *Op.Cit.* p.367

⁷⁵ PBM, 19

par le sentiment « dont on part » jusqu'à la réalisation pleine et effective de l'action volontaire. Ce faisant, et cela nous amène à notre deuxième point, il faut aussi prendre en considération le renversement de perspective que Nietzsche opère dans son propos sur la volonté. En effet, l'interprète doit garder en tête que la volonté doit toujours être comprise chez Nietzsche au travers de l'idée du corps. Il faut donc considérer les différents sentiments à partir du corps, qui joue un rôle essentiel dans la compréhension des mécanismes visés sous le vocable de volonté⁷⁶. En ce sens, Nietzsche n'est pas différent sur ce point que Schopenhauer qui, lui aussi, intègre le corps comme lieu de départ de la volonté

Mettre le corps de l'avant, au lieu de tenter d'offrir une explication sur le seul terrain du travail de l'esprit, permet de se pencher sur l'analyse des différents processus pulsionnels⁷⁷. Dans la perspective nietzschéenne, la pulsion « est une poussée vers quelque chose, une force ordonnée et subordonnée à un terme qu'elle vise »⁷⁸. À partir de cette analyse, le commentateur Didier Franck offre une hypothèse sur la façon dont les instincts s'organisent pour tendre vers la production d'une action volontaire dans la pensée nietzschéenne⁷⁹. Dans une perspective nietzschéenne, il n'existe pas de distinction entre le corps et l'esprit, entre le sensible et l'intelligible⁸⁰. La volonté se

⁷⁶ À cet effet, nous pouvons reprendre le propos de Patrick Wotling lorsque ce dernier nous indique la place essentielle qu'occupe le corps dans la notion de volonté chez Nietzsche : « Le point important est de noter que le corps entre nécessairement en jeu dans le phénomène de la volonté constitue l'élément essentiel, et ce dès les premières phases du processus. Cette remarque est dirigée bien évidemment contre l'analyse classique, rationaliste de la volonté et en constitue l'élément essentiel, et ce dès les premières phases du processus ». Wotling. *Op.Cit.* p.369

⁷⁷ À cet effet, nous pouvons nous référer au travail du commentateur Didier Franck lorsque ce dernier nous indique que le corps, en tant que fil conducteur, a pour mandat d'être « l'être unique à partir duquel nous constituons et comprenons le monde » dans Didier Franck. 1998. *Nietzsche et l'ombre de Dieu*. Paris: Presses universitaires de France. p.176

⁷⁸ Ibid. p.200

⁷⁹ Nous pouvons citer ici Nietzsche qui s'exprime clairement sur la fonction première du corps : « Je tiens toute démarche qui part de la réflexion de l'esprit sur lui-même pour stérile et [...] sans le fil conducteur du corps je ne crois à la validité d'aucune recherche » FP X, 26 [432]

⁸⁰ Nous pouvons nous référer aux mots de Nietzsche lorsque ce dernier indique que « celui qui est éveillé, celui qui sait, dit : 'Je suis corps de part en part, et rien hors cela; et l'âme ce n'est qu'un mot pour quelque chose qui appartient au corps' » dans *Ainsi Parlait Zarathoustra*, « Des contempteurs des corps ».

manifeste donc par l'action de multiples processus pulsionnels et de sentiments qui entrent en relation et s'organisent. Ces processus pulsionnels semblent s'inscrire dans une certaine catégorisation des sentiments. Cette catégorisation ne rend pas caduque la distinction mentionnée précédemment, celle de la temporalité des pulsions dans la réalisation d'une action volontaire. Cette *nouvelle* typologie s'inscrit dans une perspective du plaisir et du déplaisir et recouperait la tripartition précédente. Cette double typologie nous permet de constater l'aspect profondément multiple de la volonté. Nietzsche est d'ailleurs explicite sur le sujet lorsqu'il aborde ce qui cause l'apparition de la volonté⁸¹. Cette dichotomie qualitative du plaisir/déplaisir s'avère centrale dans la mesure où elle permet de hiérarchiser, en quelque sorte de juger des effets, de nos actions qui sont à la fois volontaires et inconscientes. Ce qu'il faut retenir c'est que l'ordonnement temporel et leur ordonnancement qualitatif des sentiments ne sont pas antagoniques mais bien complémentaires. Les deux analyses visent à cerner une logique du corps qui mène à une éventuelle action.

1.1.3 : La dimension hiérarchique dans l'idée de volonté

On peut déjà implicitement entrevoir sous quelle forme le concept de hiérarchie va prendre forme lorsque Nietzsche nous décrit la façon dont le corps se compose et se comporte. Toutefois, le traitement nietzschéen du thème de la volonté entre véritablement dans une formulation précise de la hiérarchie lorsqu'il entre dans la distinction entre, d'un côté, les différents types de « sentis » et de l'autre le pôle supérieur d'une pensée qui commande :

« Il faut en second lieu reconnaître qu'au même titre que des sensations de toute sorte, la pensée a part à la volonté: dans tout acte de volonté, il y a une pensée qui donne l'ordre, et que l'on n'aille pas croire qu'il soit possible de séparer cette pensée du vouloir, comme s'il restait après une volonté »⁸²

⁸¹ « Premièrement, pour qu'il y ait volonté, une représentation de plaisir et de déplaisir est nécessaire. » GS, 127

⁸² PBM, 19

Dès lors que nous nous accordons avec Nietzsche sur une certaine distinction entre le penser et les sentiments, entre ce qui commande et ce qui, en quelque sorte, serait commandé, nous pouvons entrevoir une première formulation hiérarchique entre le penser et le senti. Alors que nous avons traité les sentiments comme des unités en mouvements qui s'inscrivent dans une double-catégorisation, l'action d'une « pensée » commandante regrouperait ces différents instincts et les orienterait dans une certaine direction. À la lueur de l'extrait ci-haut, le penser semble apparaître chez Nietzsche sous la forme d'une « pensée qui commande » et semble ainsi fournir un certain nombre d'éléments de compréhension. Cette notion de « pensée qui commande » mène obligatoirement sur le chemin d'une compréhension hiérarchique de la volonté entendue comme organisation des différents éléments constitutifs de notre corps qui produit une action. Au multiple qui règnerait au sein du corps sous la forme des pulsions et des sentiments, la pensée qui commande semble être un élément unificateur.

Une fois établie l'existence d'une pensée commandante qui fédère la pluralité des pulsions, Nietzsche se penche sur le *comment*. Comment fonctionne cette pensée et qu'est-ce qu'elle commande en tant que tel? Reprenant la distinction entre le plaisir et le déplaisir, Wotling affirme que ce tandem est central pour illustrer la façon dont la volonté doit être entendue. D'ailleurs, on retrouve l'expression de la relation entre la volonté et le pairage plaisir/déplaisir bien avant l'aphorisme 19 de *Par-delà bien et mal*. Nietzsche se prononce explicitement dans le *Gai Savoir* sur cette relation :

« D'abord, pour qu'apparaisse de la volonté, une représentation de plaisir et de déplaisir est nécessaire. En second lieu : qu'une excitation violente soit ressentie comme plaisir ou comme déplaisir, c'est l'affaire de l'intellect interprétant, lequel du reste effectue le travail la plupart du temps de manière pour nous inconsciente; une seule et même excitation peut être interprétée comme plaisir ou comme déplaisir, et de volonté que chez les êtres intellectuels »⁸³.

⁸³ GS, 127

Cette relation entre la volonté et le pairage plaisir/déplaisir nous amène à mieux comprendre comment le concept de hiérarchie prend place dans notre compréhension de la volonté. Nous pouvons d'ailleurs reprendre les mots de Didier Franck qui nous indique en parlant des pulsions qu'« il n'y a pas de pulsions isolées, et toutes les pulsions de notre corps s'organisent en une hiérarchie. Dès lors, la pulsion qui s'impose aux autres leur impose du même coup son propre point de vue »⁸⁴. S'organiser, c'est là pour nous la clé de voûte permettant de comprendre de quelle façon s'ordonnent les différentes pulsions qui nous habitent. Ce faisant, nous comprenons déjà mieux le propos de Nietzsche lorsque qu'il affirme que chacun de nos instincts veut dominer : « Chaque pulsion est un certain besoin de domination, chacune a sa perspective qu'elle voudrait imposer comme norme à toutes les autres pulsions »⁸⁵. Mais comme nos pulsions semblent être un ensemble relativement chaotique, reste à déterminer l'ordre (ou l'organisation) dans lequel la volonté prend forme du point de vue du corps. Nietzsche précise cette détermination en faisant intervenir l'idée qu'au sommet, un certain *intellect interprétant* trônerait et organiserait l'ensemble pulsionnel qu'est le corps. Cette *idée d'un intellect interprétant* atténue la distinction entre l'action de penser et la pensée produite par cette action. Nietzsche détermine plutôt qu'il n'y a pas de distinction réelle entre ces deux éléments. L'abolition de la distinction ouvre toutefois une interrogation importante quant à la source d'une action volontaire⁸⁶.

Il faut partir du postulat nietzschéen que c'est le corps et non une faculté qui est source de volonté⁸⁷. Celle-ci serait le fruit d'un certain quantum de force multiple

⁸⁴ Franck, *Op. Cit.* p.200

⁸⁵ FP XII, 7 [60]

⁸⁶ Un sous-questionnement important apparaît ici dans la mesure où il semble difficile de ne pas faire l'amalgame entre un intellect interprétant et un rapprochement des hiérarchies proposées pour la tradition. A titre d'exemple, nous pourrions reprendre l'idée du « trône de l'âme » chez Platon. Or, nous avons l'impression que Nietzsche cherche en quelque sorte à simplifier la distinction entre l'action de pensée et la pensée découlant de l'action. Cela n'aurait rien à voir avec les hiérarchies antérieures.

⁸⁷ « La volonté la plus déterminée [comme commandement] est une abstraction vague comprenant d'innombrables cas particuliers et par conséquent aussi des voies innombrables menant à ces cas particuliers » dans FP X, 27 [9]

venant du corps, composé d'un amalgame des différentes pulsions, toujours étiqueté sous le couple binaire de plaisir/déplaisir, le tout centralisé sous l'impératif d'un organe ordonnant le vouloir. L'activité entière du corps revient donc à une suite de micro-mouvements, micro-pensées qui s'ordonnent et se désordonnent sous l'impératif du cerveau, qui organise en agissant comme étant premier dans la hiérarchie du corps. L'apport principal de Nietzsche dans cette perspective de mise en avant du corps est son aspect proprement hiérarchique qui passe par une organisation des instincts qui se fédèrent sous les directives d'un organe centralisateur⁸⁸. C'est grâce à cette hiérarchie intrinsèque au corps que nous pouvons comprendre l'aspect non-simplificateur de la volonté. Cette multiplicité ordonnée que deviennent, sous l'autorité du cerveau, les instincts et les affects, permet à la volonté de prendre forme.

Nietzsche n'est bien sûr pas le premier penseur à entrevoir une organisation hiérarchique dans la volonté. Rappelons le cas de Descartes, qui établit une hiérarchie première avec l'introduction du *Cogito*, ou encore le cas de Kant qui maintient à tout le moins une hiérarchie de droit entre la volonté comme faculté et les instincts. Par ailleurs, le concept classique de la volonté présuppose une hiérarchie préalable de l'âme sur le corps. Ce qui fait ici l'originalité de l'approche nietzschéenne touche précisément à la distinction entre une hiérarchie « de droit » et une hiérarchie « de fait ». Nietzsche procède à une critique en règle de la hiérarchie de droit propre à l'idéalisme, pour plutôt formuler une hiérarchie qui prend appui sur la vie elle-même. Dans sa formulation critique, l'exercice philosophique nietzschéen défait donc dans un premier temps la formulation de l'Un qu'était la volonté entendue dans son acception idéaliste, pour plutôt mettre de l'avant une nouvelle hiérarchie pensée à partir de corps. En déplaçant l'analyse de la hiérarchie, pour y voir non plus un idéal mais un ordonnancement entre les pulsions qui mène à l'action, Nietzsche se sépare de la conception kantienne et schopenhaurienne de la volonté et marque son originalité.

⁸⁸ À cet effet, nous pouvons reprendre les mots de Didier Franck qui nous indique que « le corps est une hiérarchie entre des volontés impératives et des volontés obéissantes ». Franck, *Op. Cit.* p.199

Nous pouvons reprendre l'analyse de l'aphorisme 19, en gardant à l'esprit la conception nietzschéenne du corps comme ensemble pulsionnel. Alors que Nietzsche nous annonce une « pensée qui commande », le terme même de *pensée* désigne en réalité une action émanant du corps, via un appareil pulsionnel qui agit comme résultante d'un préalable travail de sélection et d'élimination pour finalement orienter l'action. Nietzsche détermine que l'action de penser n'est pas séparée d'un agir. L'élimination, le travail de sélection ainsi que la définition d'une prise d'action sont dirigés par cette pensée qui commande et qui est guidée par les instincts.

« penser renvoie bien à une manière d'agir, et désigne le travail d'organisation que l'agir implique dans une structure par nature multiple : ce pourquoi Nietzsche peut dire que penser c'est diriger, que « penser c'est commander » [...] Au sein de cette communauté prodigieusement complexe qu'est le corps, il suppose qu'une certaine division du travail soit instaurée et, en particulier, qu'un groupement pulsionnel soit « centralisateur », investi de ce que l'on peut appeler analogiquement une « conscience supérieure », dirige et coordonne ces tâches des autres groupements, c'est-à-dire au bout du compte de la totalité des pulsions »⁸⁹.

Cette organisation hiérarchique des pulsions, dirigées par l'organe centralisateur, nous permet d'entrevoir la forme la plus claire d'une compréhension hiérarchisée du fonctionnement d'un agir. La volonté et l'action volontaire ne peuvent se faire sans une préalable organisation hiérarchique du corps. Cette pensée commandante fait de la hiérarchie non pas une tierce fonction, mais la clé pour comprendre ce qu'est la volonté. C'est d'ailleurs en ce sens que Nietzsche introduit au sein de l'aphorisme 19 l'idée d'un affect spécifique dont la fonction est à la fois de fédérer les pulsions et de les accompagner vers la réalisation de l'action volontaire. :

« En troisième lieu, la volonté n'est pas seulement un complexe de sensations et de pensées, mais encore et surtout un état affectif, celui qui accompagne le commandement. Ce que l'on appelle 'libre-arbitre' est

⁸⁹ Wotling. *Op. Cit.* p.376

essentiellement le sentiment du supériorité que l'on éprouve à l'égard de celui qui est forcé d'obéir »⁹⁰.

Une certaine distance semble exister entre les notions de sentiments et d'affects. Alors que les sentiments, ou encore la pensée, constituaient au départ le point d'analyse, c'est finalement l'affect qui semble agir comme clé de voûte pour comprendre la notion de volonté⁹¹. Nous pourrions d'ailleurs définir l'affect du commandement comme étant :

« Le type d'affectivité caractéristique de l'émission d'un ordre : cet affect peut être défini [...] comme la perception des rapports de puissances caractéristique donnée, c'est-à-dire comme la perception de son organisation hiérarchique. L'affect du commandement désigne dans ce cadre le sentiment d'autorité écrasante éprouvé par la pulsion ou le groupe de pulsions dominant au sein de l'organisme »⁹².

Une question vient immédiatement à l'esprit : comment cet affect « fonctionne-t-il » ? Prenant pour point d'appui, tel qu'explicité préalablement, le corps comme cadre structuré et hiérarchisé en édifice pulsionnel, il est important de prendre en compte qu'il n'y a pas que la « pensée » qui détermine l'action, mais également l'affect⁹³. La détermination de l'action n'est jamais l'apanage de la seule pensée, c'est toujours via un élément affectif que se crée l'action volontaire. Tel que l'indique Nietzsche lui-même :

« Dans certaines circonstances une pensée est suivie d'une action : en même temps que la pensée naît l'affect du commandement – c'est à lui que se rattache le sentiment de liberté qu'on met généralement dans la 'volonté' »

⁹⁰ PBM, 19

⁹¹ À cet effet, nous pouvons nous référer au propos de Wotling lorsque ce dernier signale justement que « nous touchons ici au cœur de l'analyse, et il convient plus que jamais d'être prudent à l'égard des mots, car en parlant d'affect du commandement, Nietzsche veut désigner non pas le goût du pouvoir ou le penchant au caporalisme, mais très précisément le type spécial d'affectivité qui accompagne le fait de commander, de donner un ordre. Ce qui est déterminant dans le cadre, c'est le caractère relationnel de cet affect, ce qu'explicitent les lignes suivantes. Car c'est bien lui qui va nous permettre de comprendre comment s'organisent les rapports entre les multiples processus désormais repérés ». Wotling. *Op. Cit.* p.378

⁹² Denat et Wotling. *Op. Cit.* p.26

⁹³ La notion d'affect n'est évidemment pas limitée à sa seule relation avec l'idée hiérarchique. C'est un concept central pour renverser la perspective du primat de la raison qu'on retrouve dans la tradition philosophique, notamment dans l'idéalisme allemand.

elle-même (alors qu'il n'est qu'un phénomène qui accompagne le vouloir) »⁹⁴

Il faut donc admettre que la pensée n'est pas seule dans le processus de la volonté. Lorsqu'il procède à l'analyse de l'affect du commandement, Nietzsche semble considérer qu'il s'agirait d'une forme de transfiguration du concept de « libre-arbitre ». C'est donc finalement l'analyse de l'affect du commandement qui vient compléter la détermination de la complexité de la volonté et de sa processualité. L'affect du commandement, chez Nietzsche, remplacerait la notion de « liberté de la volonté » dans la philosophie idéaliste. Mais quel est plus précisément l'interaction de cet affect et les autres éléments affectifs ? Voici comment Wotling présente leur concordance :

« Nous savons que la volonté est un processus, qu'elle est multiple, et en outre qu'elle doit être pensée à partir du modèle que fournit la psychologie du commandement, vouloir, c'est commander – formule au départ assez énigmatique que Nietzsche répétera fréquemment -, mais ce qui est fondamental dans cette analyse, c'est le rôle qui y revient aux éléments affectifs. On voit que l'on a affaire en quelque sorte à une psychologie des rapports hiérarchiques, où le sentiment de contrainte joue un rôle central »⁹⁵.

Nietzsche introduirait donc avec son affect une « psychologie du commandement » qui suppose une certaine organisation du multiple, en l'occurrence la pluralité des instincts. L'idée d'affect du commandement semble toutefois se lire sur deux plans distincts. Cet affect agit comme un élément organisateur qui réussit à fédérer les instincts et les pulsions de façon à générer une action volontaire. Tel que l'indique Céline Denat, l'affect du commandement permet à Nietzsche de « résoudre le problème de la communication pulsionnelle – qui doit être comprise sur le modèle de l'émission, de la transmission et de l'exécution d'ordres au sein d'une organisation hiérarchisée »⁹⁶ puisque l'affect du commandement se place comme affect premier et dominant au sein de l'organisation pulsionnelle qu'est le corps. Le deuxième plan relève cette fois de la

⁹⁴ FP, 27 [2]

⁹⁵ Wotling. *Op. Cit.* p.380

⁹⁶ Denat et Wotling. *Op. Cit.* p.27

politique au sens large. La notion d'affect du commandement permet en effet de créer une distinction effective entre les hommes⁹⁷. Toutefois, dès lors qu'on suppose que le principe hiérarchique est la charpente nécessaire pour mener à l'action, une question reste en suspens : de quelle façon pourrions-nous envisager les différents rapports de communication qui unissent et désunissent les instincts? Nous orientant vers une réponse, Nietzsche enchaîne en nous indiquant que :

« Notre corps n'étant qu'un édifice où cohabitent des âmes multiples ».⁹⁸

Ce que Nietzsche semble déterminer, c'est que cette psychologie du commandement saisit les différents rapports de force existant dans la mise en place d'une action volontaire. Qu'il s'agisse des affects, de l'instinct ou encore des pensées, c'est au travers une première analyse du sujet que nous pouvons déterminer comment la volonté s'exerce. Si nous procédons à un travail de réinterprétation en faisant passer la notion de sujet à celle d'âme, nous avons la possibilité de mieux saisir comment les instincts et pulsions interagissent entre eux de façon à mener à une action volontaire. Pour Nietzsche, chacun des instincts perçoit, d'une certaine manière, la complexité de ses relations avec les autres instincts dans une perspective hiérarchique. L'instinct évalue les différents rapports de force possibles de façon à s'organiser dans un ensemble déclenchant un processus de volonté. La pulsion dominante, hiérarchiquement plus haute dans l'édifice pulsionnel qu'est le corps, prend la forme d'une « pensée qui commande » et qui a pour fonction d'ordonner les instincts et pulsions de façon à engendrer une action « volontaire ». Dès lors qu'on reconnaît les différentes situations d'ascendance entre les instincts et les affects, on conclut que la tradition philosophique,

⁹⁷ En quelque sorte, cette lecture d'une structure hautement hiérarchisée que serait le corps agit comme charpente à certaines lectures politiques que nous avons entrevues dans l'introduction de ce présent travail. Nous pourrions affirmer que la façon dont Nietzsche réfléchit le phénomène de la volonté nous renvoie à la façon dont ce dernier conçoit le régime politique idéal. Nous y reviendrons largement dans le second chapitre.

⁹⁸ PBM, 19

telle que semble l'indiquer Nietzsche, a tout simplement ignoré la difficulté que représentait l'analyse de la volonté⁹⁹. Il apparaît évident que cette même tradition « a cru à l'efficiencia du vouloir, au caractère contraignant de la volonté, alors que c'est exactement l'inverse qui se produit : le processus n'est déclenché que lorsque les instincts qui occupent le sommet de la hiérarchie du corps – le collège pulsionnel dirigeant – perçoivent la forte probabilité du succès »¹⁰⁰. La tradition philosophique se trouve donc accusée ne pas avoir exploré de fond la complexité de la volonté¹⁰¹. À cet effet, nous pouvons nous référer explicitement au cinquième aphorisme de *Par-delà bien et mal* :

« Ce qui excite à avoir pour tous les philosophes un regard ou se mêlent méfiance et moquerie, ce n'est pas tant qu'on découvre sans cesse à quel point ils sont candides, avec quelle fréquence et quelle facilité ils se méprennent et s'égarent, bref leur enfantillage et leur puérilité -, c'est le manque de probité avec lequel, tous, sans exception, élèvent de bruyantes et vertueuses protestations dès qu'on touche, même de loin, au problème de la véracité »¹⁰²

⁹⁹ Il est important de ne pas confondre la réflexion nietzschéenne avec la monadologie que présente Leibniz. Contrairement aux monades, les instincts communiquent et la réflexion nietzschéenne n'échappe pas à l'interprétation. La pensée nietzschéenne sur les instincts demeure avant tout une interprétation possible du monde qui passe par un désir de faire sens : « La croyance aux affects. Les affects sont une construction de l'intellect, l'invention de causes qui n'existent pas. Tous les sentiments corporels que nous ne comprenons pas sont interprétés par l'intellect, c'est-à-dire qu'on cherche une raison de se sentir dans tel ou tel état dans les personnes, les expériences, etc., on pose donc quelque chose de préjudiciable de dangereux d'étranger comme si c'était la cause de notre humeur : en réalité, cela est ajouté à notre humeur de manière à rendre notre état pensable. – De fréquents afflux de sang au cerveau accompagnés du sentiment d'étouffer sont interprétés comme de la colère [...] » dans FP IX, 24 [20]

¹⁰⁰ Wotling. *Op Cit.* p.384

¹⁰¹ Une certaine nuance peut toutefois être apportée par rapport à cette idée, Nietzsche s'avère un peu bancal dans sa critique présentée plus haut. Le commentateur Didier Franck semble indiquer que Nietzsche reconnaît la présence d'un caractère « multiple » de la volonté. La tradition paulinienne de l'interprétation des écrits bibliques semble supporter l'idée que le corps, et donc la volonté sous sa forme objectivée, serait pluriel : « Annonçant la glorification du corps, le christianisme en a implicitement reconnu la possible pluralité. Après avoir ainsi renoué avec le concept paulinien du corps en tant que pluralité de volonté [...] » Franck, Didier. 1998. *Nietzsche et l'ombre de Dieu*. Paris: Presses universitaires de France. p.173

¹⁰² PBM, 5

En évitant de mettre en évidence les trois éléments importants mentionnés pour comprendre la volonté – la pluralité d’instances qui sont perpétuellement en mouvement, le caractère fondamentalement hiérarchique de la notion de volonté et finalement son lien au corps, ce qui suppose de rejeter l’idée qu’il s’agisse d’une faculté – la tradition dominante de la philosophie occidentale omet, au fond, de prendre en considération l’aspect multiple de la volonté pour finalement s’en remettre à des préjugés. Insistons sur la dimension hiérarchique *de fait*, tel que dégagée plus haut. L’affect du commandement agit à la fois comme un sentiment accompagnateur de la volonté mais il est également organisateur de la pluralité des instincts et pulsions. Une volonté qui serait pleinement effective serait un exercice d’une maîtrise parfaite, dirigé hiérarchiquement par un complexe pulsionnel qui serait au final un alliage de micro-mouvements assimilés à un point tel que cela en devient pratiquement inconscient¹⁰³. La hiérarchie est tellement présente dans le processus volontaire qu’il devient un automatisme¹⁰⁴ et donne l’impression qu’elle n’est pas présente.

1.1.4 : Conclusion partielle

Trois points importants ont été dégagés. Premièrement, la notion de volonté n’est certainement pas aussi simple que le suggère son traitement dans la majeure partie de la philosophie prénietzschéenne. La volonté ne serait donc pas un acte simple mais bien un ensemble complexe de processus. Pour la saisir, il faut non pas supposer une entité unifiée, mais faire intervenir des concepts multiples visant des réalités distinctes (le penser, le corps, l’affect, l’instinct et les pulsions), nécessitant chacune un approfondissement tout aussi important. Le deuxième point serait l’aspect

¹⁰³ À cet effet, voir FP X, 27 [65] : « Les erreurs habituelles : nous attribuons au pouvoir de la volonté ce qu’une série de mouvements nombreux et compliqués auxquels nous sommes exercés a rendu possible. Celui qui ordonne confond sa personne avec les instruments qui lui obéissent (et leur volonté)¹⁰³ ».

¹⁰⁴ FP X, 27 [66] : « Ne faut-il pas qu’il y ait partout le processus inverse, par ex. chez le pianiste, tout d’abord la volonté, puis la répartition convenable des tâches entre les volontés subordonnées, puis la mise en branle du mouvement en commençant par le groupe le plus inférieur – du mécanisme le plus grossier en remontant vers les nerfs tactiles les plus délicats? Car enfin : accord, force, expression, tout doit déjà être là auparavant - : l’obéissance doit être là et la possibilité d’obéir ».

hiérarchique, condition de compréhension *sine qua none* de la volonté chez Nietzsche. La hiérarchie est l'armature nécessaire pour que se produise une action volontaire, pour qu'une action coordonnée entre une pluralité d'instincts et de pulsions puisse prendre forme. Persiste néanmoins à cet égard une certaine ambivalence que Nietzsche ne semble pas résoudre. Au fond, la volonté est-elle identifiable à l'affect du commandement ou est-elle ce qui résulte de l'action de cet affect? Mais peu importe au final l'interprétation retenue, puisqu'il faut admettre la conclusion suivante : la volonté chez Nietzsche ne peut tout simplement être entendue comme une simple faculté et nous devons dorénavant voir dans tout acte volontaire la manifestation d'une hiérarchie corporelle de fait¹⁰⁵. L'affect du commandement devient l'interprétation que Nietzsche offre d'une nouvelle hiérarchie qui s'insère en porte-à-faux avec la hiérarchie telle que semble parfois la concevoir la tradition idéaliste depuis Descartes. La distance que Nietzsche semble vouloir marquer avec la tradition et le concept du « libre-arbitre » nous permet de mieux saisir la distinction qu'il cherche à établir entre l'affect du commandement et celui d'une faculté¹⁰⁶ :

« Autrefois on donnait à l'homme le 'libre-arbitre' comme une dot reçue d'un monde supérieur : aujourd'hui nous lui avons même pris l'arbitre, la volonté, en ce sens qu'il n'est plus permis d'entendre par là une faculté. Le vieux mot de 'volonté' ne sert plus qu'à désigner une résultante.»¹⁰⁷

Rejetant le concept de libre-arbitre, Nietzsche semble dès lors éliminer l'idée d'une faculté consciente capable de pouvoir diriger nos actions. Dernier point, le caractère fondamentalement communicationnel entre les différents processus que sont les

¹⁰⁵ Nous pourrions déterminer que ce n'est là qu'une transfiguration de principes hiérarchiques déjà posés et qu'au final, Nietzsche reproduit une structure binaire où l'Affect du commandement chapeauterait l'ensemble des pulsions et cela ramènerait Nietzsche à poser une hiérarchie similaire à ce qu'il y a déjà existé dans la tradition. Or, l'intérêt de l'affect du commandement nous amène à réfléchir la hiérarchie d'un point de vue du corps et surtout d'un point de vue de la partie proprement inconsciente de la volonté. Tout l'enjeu nous semble tourner autour d'une hiérarchie du corps qui s'inscrit à la fois d'un point de vue de la conscience avec la pensée qui commande et de l'inconscient avec l'affect du commandement.

¹⁰⁶ Encore une fois, nous pouvons faire écho aux propos de Philippe Raynaud lorsque celui-ci montre de quelle façon Nietzsche et Schopenhauer sont sur le même terrain concernant l'enjeu du libre-arbitre.

¹⁰⁷ AC, 14

pulsions : « étant précisé qu'il n'y a pas de communication neutre, c'est-à-dire très précisément il n'y a pas de communication qui ne traduise simultanément une situation hiérarchique, une différenciation de rang, sur la base d'une appréciation interprétative des rapports de puissance (donc de domination relative) : car les pulsions ne sont pas des substrats neutres, mais bien des affects qui sont continuellement en relation les uns avec les autres et qui s'évaluent perpétuellement »¹⁰⁸. Par ailleurs, Nietzsche mentionne explicitement son rapport à ce qui compose le corps humain

« nous connaissons l'homme en tant qu'une multiplicité d'êtres animés qui, en partie, se combattent mutuellement et, en partie, ordonnés et subordonnés qu'ils sont les uns aux autres, affirment aussi, de manière involontaire, le tout en affirmant leur être individuel »¹⁰⁹

Si tout corps est considéré comme édifice pulsionnel régi par une acception hiérarchisée des pulsions, il serait juste d'affirmer que toute vie est composée de pulsions et dès lors que nous pouvons indiquer que toute vie est hiérarchie. Peut-on transposer cette idée de la hiérarchie interne du corps au fonctionnement de l'ensemble d'une société¹¹⁰ ? Cette question sera examinée dans le deuxième chapitre. Pour le moment, gardons à l'esprit que Nietzsche voit la hiérarchie de fait, corporelle, comme un renversement des hiérarchies antérieures que la tradition philosophique faisait découler des concepts idéalistes de volonté et de vérité. Ce renversement théorique ouvre de nouvelles perspectives prescriptives.

1.2. La vérité

Nous aborderons maintenant la critique nietzschéenne de la notion de vérité et les enjeux que cela soulève pour la question de la hiérarchie. Nous avons déjà constaté dans la première section que le premier reproche qu'adresse Nietzsche à la tradition

¹⁰⁸ Wotling. *Op.Cit.* p.391

¹⁰⁹ FP, 1884, 27 [27].

¹¹⁰ Une précision ici s'impose dans la mesure où nous pourrions considérer que le lien ne serait pas évident. Il s'agit bien ici de transposer la hiérarchie intrinsèque au corps à celle, plus grande, d'une hiérarchie intrinsèque au social.

philosophique est sa fixation sur la notion du vrai, qui ensuite n'est plus remise en question. Dans la Préface de *Par-delà bien et mal*, Nietzsche résume ainsi son interrogation sur le vrai : « [...] admettons que nous voulions la vérité ; - *pourquoi pas plutôt* le non-vrai ou l'incertitude? Et même l'ignorance? »¹¹¹ À cet effet, Nietzsche entreprend l'enquête nécessaire pour la remise en question des postulats concernant la question du vrai et de ses subséquents effets dans le discours philosophique. Depuis l'instauration de la doctrine platonicienne et de l'idée qu'il serait possible, par un procédé dialectique, « d'atteindre le vrai », la philosophie semble avoir instauré en véritable dogme l'idée que la vérité devrait être l'objet premier de sa quête. Or l'idée d'une vérité *en soi* et la quête qui s'y rattache sont pour Nietzsche un des premiers problèmes de la philosophie. Il dirige dès lors sa critique vers Platon, considéré comme un des principaux responsables de cette orientation. Or, s'attaquer à la question de la vérité n'est pas une mince tâche. Tout d'abord, ce qui pourrait apparaître comme une critique acerbe, mais relativement simple devient, à force de lecture et d'approfondissement lorsqu'on regarde le nombre d'occurrences dans l'œuvre de Nietzsche, un pan d'une grande importance dans sa philosophie. Au-delà des textes explicitement consacrés à la notion de vérité¹¹², on retrouve cette thématique sous plusieurs formes, mêlée à des considérations diverses. Nous nous limiterons ici à deux questions. Premièrement, comment s'articule la notion de vérité dans la tradition et quel traitement lui réserve Nietzsche dans sa critique? Deuxièmement, quels liens relient la question de la vérité et celle la hiérarchie? La première question sera traitée par un exposé synthétique de la pensée nietzschéenne visant à dégager ce qui la distingue de celles de ses prédécesseurs sur l'enjeu de la vérité. La deuxième interrogation exige de repenser le rapport du philosophe à la question du vrai. Nous pourrions aussi catégoriser ces deux temps en qualifiant le premier de moment

¹¹¹ PBM, I

¹¹² Friedrich Wilhelm Nietzsche. 1997. *Vérité et mensonge au sens extra-moral*. Arles: Actes Sud.

théorique et épistémologique, et le second moment de moral et politique. Les deux sont bien sûr liés et demeurent donc en filigrane de toute cette section.

1.2.1 : Nietzsche et l'enjeu la vérité

Il suffit d'un premier survol de l'œuvre de Nietzsche pour se convaincre que le thème de la vérité est un des plus importants pour définir son projet philosophique. Plusieurs points de départ sont possibles pour entreprendre l'enquête sur la notion de vérité. Par exemple par un point de vue historico-philosophique ou encore en partant de l'analyse du concept en soi. En ce qui nous concerne, nous partirons d'un paradoxe nous venant d'un penseur que nous n'associerions habituellement pas à Nietzsche, Descartes. Ce dernier indique dans sa correspondance que « la connaissance de la vérité est comme la santé de l'âme : lorsqu'on la possède, on n'y pense plus »¹¹³. Cette citation fait problème sur un ensemble de plans : la notion de « connaissance de la vérité », la vérité en elle-même, la notion de « santé » ainsi que la « santé de l'âme »¹¹⁴ sont toutes des idées qui mériteraient un approfondissement. Toutefois, dans la perspective qui nous importe, celle de voir les effets d'un examen critique de la notion de vérité pour voir comment la thématique hiérarchique s'insère dans la critique nietzschéenne, nous nous concentrerons sur la dimension subjective de la vérité telle que pensée par Descartes. Une question surgit après l'énoncé cartésien : comment prendre en considération le rôle de la philosophie si la vérité est en quelque sorte un élément sur lequel nous n'avons plus besoin de poser de « réflexion » pour le considérer comme vrai ? Ce faisant, comment envisager le rôle du philosophe alors qu'il est celui dont le mandat serait l'atteinte de ladite vérité ? Ces deux interrogations agiront

¹¹³ Lettre à Chanut du 31 mars 1640

¹¹⁴ Évidemment, nous pourrions également nous pencher sur la notion d'âme et comparer cette idée cartésienne avec la conception nietzschéenne de l'âme. Toutefois, dans une perspective de circonscription du propos, nous ne nous pencherons que sur les notions de connaissance de la vérité ainsi que sur la vérité en elle-même.

comme fil conducteur pour amorcer notre enquête par rapport à la notion de vérité dans la réflexion nietzschéenne.

Prenant comme point d'assise l'antagonisme préalablement mentionné entre la possibilité de connaître la vérité d'un élément quelconque et parallèlement l'accession de cet élément au stade de *l'oubli*¹¹⁵, il est essentiel de comprendre en quoi Descartes et Nietzsche ont des points en commun sur leur façon de comprendre la vérité¹¹⁶. Sur la relation entre l'oubli et l'accession à la vérité¹¹⁷, Nietzsche pourrait être en mesure d'adhérer à cette idée venant de Descartes. Pour Nietzsche, l'oubli n'est pas la résultante d'une inattention ou bien d'une distraction, mais plutôt la preuve d'une certaine forme d'intériorisation d'un élément donné, qui le rend en quelque sorte vrai puisque non réfléchi. L'idée est exprimée par Nietzsche lorsqu'il se penche sur l'aspect proprement « intégrateur » de la faculté de l'oubli pour l'homme :

« L'oubli n'est pas seulement une *vis inertiae*, comme le croient les esprits superficiels ; c'est bien plutôt un pouvoir actif, une faculté d'inhibition positive au sens le plus strict du mot, faculté à laquelle il faut attribuer le fait que tout ce qui nous arrive dans la vie, tout ce que nous absorbons se présente tout aussi peu à notre conscience pendant l'état de digestion (on pourrait l'appeler une absorption psychique) que le processus multiple qui se passe dans notre corps pendant que nous 'assimilons' notre nourriture. »¹¹⁸

La métaphore de la digestion, de l'absorption et de l'assimilation invite à réfléchir à ce que l'oubli possède comme caractéristique face à la vérité : un pouvoir proprement intégrateur. Dès lors, l'oubli apparaît donc non pas comme une forme de faiblesse, mais bien plutôt comme une force soumettant un objet. En d'autres termes, l'objet considéré est tellement ancré en soi qu'il n'a plus besoin d'être réfléchi pour prendre forme et

¹¹⁵ À des fins de précisions, nous déterminons ici que la notion d'oubli doit être entendue comme un élément existant mais n'ayant pas besoin d'être réfléchi pour qu'il existe.

¹¹⁶ Nous reprenons ici la distinction que Wotling prend entre la vérité et l'oubli

¹¹⁷ Nous n'avons pas ici la prétention d'offrir une interprétation définitive de l'idée de vérité chez Descartes. Nous cherchons simplement à mettre en relief là où Nietzsche et Descartes semblent s'entendre sur l'accès au vrai.

¹¹⁸ GM, 2, I

être représenté¹¹⁹. Le concept d'oubli nous permet justement de retracer un processus qu'on entrevoyait déjà dans l'analyse précédente de la volonté : la nécessité de prendre en considération les notions d'instinct et de pulsion et, parallèlement, l'impossibilité partielle à l'homme de pouvoir saisir « l'essence » de ces instincts et pulsions. Pour Nietzsche, l'aspect purement instinctuel et nécessaire du passage d'un élément au statut de vérité lui permettrait d'obtenir une certaine sûreté fonctionnelle qui n'aurait pas à être validée ou invalidée par l'exercice de la raison¹²⁰. La vérité pourrait dès lors être considérée comme le résultat d'un oubli rendant pleinement effectif un élément, un concept ou encore une valeur plutôt que le résultat d'une méthode rigoureuse de la pensée¹²¹. Ce qui apparaît comme vrai, en conséquence, serait en quelque sorte ce qui est devenu inconscient et qui ne nécessiterait plus le travail de la raison. À cet effet, nous ne pouvons qu'en arriver à la conclusion que le travail de la pensée n'est pas « efficace » pour comprendre la vérité et les éléments considérés comme tels, ce qui nous amène à interroger la possibilité de raisonner sur la vérité comme concept. Nous nous rallions ici aux mots de Wotling lorsque ce dernier détermine qu'au final, Nietzsche semble considérer que la vérité « n'est pleinement vérité, absolue certitude, que lorsqu'elle est intériorisée »¹²².

À partir de ce constat, un questionnement apparaît : comment concilier la notion de rationalité, entendue comme le *modus operandi* de la philosophie depuis Platon, et la notion d'instincts et d'intériorisation que tente de proposer la réflexion nietzschéenne

¹¹⁹ Cette idée sera reprise chez le philosophe français Gilles Deleuze dans son texte « image de la pensée » dans Gilles Deleuze. 1968. *Différence et répétition*. Paris: Presses universitaires de France

¹²⁰ À cet effet, nous pouvons nous référer aux mots de Nietzsche : « Il doit y avoir un processus intérieur qui ressemble à celui de la formation des concepts à partir d'un grand nombre de cas particulier : la mise en relief toujours plus insistante du schème général et l'abandon des traits particuliers. – Aussi longtemps que quelque chose peut encore être rappelé comme fait particulier – il n'est pas encore fondu au reste » dans FP X, 26 [94]

¹²¹ Bien que nous ayons indiqué un certain rapprochement entre Nietzsche et Descartes sur la façon dont la vérité peut être perçue, on voit ici un premier moment de dissemblance. La vérité chez Descartes possède deux dimensions, une dimension subjective, celle du cogito, et une dimension objective ultimement fondée sur l'idée de Dieu. Pour l'analyse qui nous concerne, nous nous concentrons sur la dimension subjective de la vérité chez Descartes pour établir la proximité avec Nietzsche.

¹²² Wotling. *Op. Cit.* p.27

dans la philosophie? Comment concilier l'idée de vérité dans la tradition philosophique avec celle d'une vérité qui en réalité serait le fruit des instincts et de l'intériorisation? On se trouve ici face à un paradoxe qui semble à prime abord difficile à résoudre, du fait de la dichotomie qui nous renvoie à ce qui est senti et ce qui est pensé. La vérité considérée comme effective lorsqu'intégrée serait, en quelque sorte, exempte de démonstration puisqu'elle *est* vérité du moment où nous ne la réfléchissons plus comme telle¹²³. Pour Nietzsche, la vérité ne peut se trouver via une certaine méthode et il est difficile de voir comment il serait possible pour le philosophe de la trouver en se sondant¹²⁴. Un premier pas dans la résolution de ce paradoxe se fait chez Nietzsche en radicalisant le questionnement sur les postulats tenant la vérité comme un irréductible ainsi qu'en s'interrogeant sur la pertinence de la « volonté de vérité »¹²⁵. Jugée comme étant une supercherie¹²⁶, la posture des philosophes sur la vérité nécessite un examen critique. Le philosophe étant celui qui se penche sur la notion de vérité et tente d'en trouver l'essence, comment peut-il, alors que la vérité serait une multitude de processus instinctifs intériorisés, avoir la prétention d'y accéder plus que le commun des mortels? En quoi le philosophe se démarque du non-philosophe pour l'atteinte de la vérité si ce n'est pas au travers d'une méthode ou encore d'une dialectique qu'on trouve la vérité, mais plutôt à travers la reconnaissance que ce qui est vrai serait inconscient? Selon Nietzsche, la position des philosophes paraît intenable :

¹²³ À cet effet, nous pouvons reprendre les mots de Nietzsche lorsqu'il pose la distinction entre instinct et raison. Parlant d'un combat entre Platon et Homère, Nietzsche indique qu'il s'agit en réalité de l'instinct contre la dialectique platonicienne *dans* GM, 3, 25

¹²⁴ À cet effet, certains pourraient indiquer que la généalogie nietzschéenne serait une méthode pour arriver à une vérité définitive sur les choses interprétées. Or, nous défendons l'idée que la généalogie ne s'applique pas à trouver une vérité définitive mais plutôt à montrer les différents régimes d'interprétations qui font office de ce qui serait « vrai » en société.

¹²⁵ « La volonté de vérité a besoin d'une critique – définissons ainsi notre propre tâche –, il faut essayer une bonne fois de mettre *en question* la valeur de la vérité ». GM, 3, 24

¹²⁶ Les références à la notion de vérité sont abondantes dans le commentaire sur Nietzsche. Tel que l'indique Céline Denat, la vérité est devenue pratiquement une vénération dans la tradition philosophique : « Cette vénération quasi religieuse de la vérité apparaît comme n'étant qu'une « croyance » que n'interrogent ni ne justifient – ce qui implique contradiction, dès lors que ces disciplines ont généralement prétendu ne rien admettre qui ne soit justifié, et exclure tout présupposé » Wotling et Denat, *Op. Cit.* p.263

« La position de ceux-ci [les philosophes] se révèle contradictoire en ce que le but au service duquel ils travaillent invalide les moyens qu'ils mettent en œuvre pour l'atteindre : chercher la vérité — mais si la vérité n'est telle qu'en tant que résultat d'un processus d'intériorisation, sa légitimation échappe aux efforts de la pensée consciente et de son arsenal démonstratif »¹²⁷.

Portant sur ce qui semble être une distorsion entre la visée idéale des philosophes et la performativité réelle de l'exercice philosophique, la critique nietzschéenne s'explicite donc dans le traitement de la question de la vérité. Par conséquent, il nous semble plus facile de comprendre les mots de Nietzsche lorsqu'il nous indique que ce n'est pas la raison mais les instincts qui arrivent en premier dans la constitution de la pensée philosophique.

Sur l'idée même de vérité, Nietzsche semble indiquer que les philosophes agissent « à l'envers » : au lieu de s'interroger sur la façon dont la vérité devient effectivement une *vérité* en soi, ces derniers préfèrent établir des méthodes complexes pour tenter de justifier leurs propres projets philosophiques auxquels ils en détermineront le caractère véritable. Dans une dimension pratique, Nietzsche signale explicitement la lacune qu'ont les philosophes quant à la façon d'aborder la vérité :

« Que l'on considère, s'agissant de cette question, les philosophies les plus anciennes et les plus récentes : aucune n'a la moindre conscience du degré auquel la vérité elle-même requiert d'abord une justification, il y a là une lacune de toute philosophie »¹²⁸.

On reconnaît ici la tangente observée dans l'analyse de la volonté, le problème de l'exercice de la philosophie. Ce que Nietzsche constate dans la tradition philosophique est ce « maintien sans faille de l'idée de vérité, mais certainement pas, en revanche, l'exercice irréprochable de la radicalité de la pensée¹²⁹. La preuve en est que la

¹²⁷ Wotling, *Op. Cit.* p.28

¹²⁸ GM, 3, 24.

¹²⁹ Il est évident qu'un enjeu important apparaît : comment Nietzsche fait-il pour critiquer la vérité et exiger une radicalité de la pensée sans prendre en considération comme condition *sine qua non* un espace de vérité? La radicalité se définit toujours en rapport à une quelconque norme. Dans le cas nous concernant, le radical se détermine forcément par son rapport au vrai. Ce faisant, nous pourrions affirmer

demande de justification n'est jamais appliquée à la vérité elle-même – la validité de la recherche de la vérité est acceptée par principe »¹³⁰. Déjà dans *Aurore* et dans le *Gai Savoir*, Nietzsche détermine que l'absolutisation de l'idée de vérité dans la philosophie agit comme condition fondamentale dans la tradition philosophique et qu'au-delà de la préférence qui semble lui être accordée, c'est l'aspect proprement non-questionnable qui agit comme défaut de la pensée philosophique:

« La question de savoir si la vérité est nécessaire doit, non seulement avoir reçu d'avance une réponse affirmative, mais l'affirmation doit en être faite de façon à ce que le principe, la foi, la conviction y soient exprimés que 'rien n'est plus nécessaire que la vérité, et, par rapport à elle, tout le reste n'a qu'une valeur de deuxième ordre' »¹³¹.

Cette non-remise en question de la notion de vérité rejoint directement un ensemble d'interrogations que Nietzsche cherche à soulever en lien avec la pratique effective de la philosophie de façon à montrer que les philosophes travaillent, en quelque sorte, « dans le vide ». Les questionnements soulevés dès les premiers aphorismes de *Par-delà bien et mal* visent à établir le manque de radicalité du questionnement philosophique. Ces questionnements peuvent se décliner en deux temps. Premièrement, Nietzsche s'est attaqué à la vérité par la remise en cause de sa valeur propre. Mais il vise aussi une critique épistémologique de l'usage de la binarité comme moyen d'accession au vrai. Comment justifier en effet l'opposition entre le vrai et le non vrai, pourquoi catégoriser le monde selon une logique essentiellement binaire?

qu'il existe un premier horizon indépassable dans la critique nietzschéenne de la vérité, il est nécessaire pour Nietzsche de se référer à la vérité pour tenter de la remettre en question. Dans le cadre de ce travail, il nous est impossible de prétendre faire la lumière sur les interrogations pouvant toucher le rapport de Nietzsche face à la vérité dans toutes ses modalités. Nous souhaitons présenter une critique succincte mais il est impératif de garder en tête que le questionnement sur l'enjeu de la vérité est vaste et mériterait une exploration plus grande que ce que nous sommes en mesure d'offrir.

¹³⁰ Wotling, *Op. Cit.* p.29

¹³¹ GS, 344

Pour Nietzsche, il est clair que se représenter dichotomiquement la réalité influence la façon dont nous réfléchissons le monde et instaure une certaine manière d'organiser le vivant. Pourquoi faudrait-il que tout se réduise à des oppositions qui, au final, sont hautement subjectives et non validées par un questionnement? Ce dualisme a priori semble inhérent à la tradition métaphysique contre laquelle il formule sa critique¹³². Remettre en question le principe d'opposition dans la pensée, remettre en question le procédé dialectique comme fondement de la connaissance et de la vérité, participe donc de ce qui place Nietzsche en porte-à-faux avec la tradition philosophique. La notion du vrai et la volonté du vrai ne semblent pas faire exception à cette remise en question radicale des fondements de toute la philosophie occidentale. Par ailleurs, la préface de *Par-delà bien et mal* établit de façon claire que le questionnement de Nietzsche concernant la vérité remet drastiquement en perspective la capacité réelle de la philosophie à pouvoir adéquatement répondre à son désir de vérité¹³³. À cet effet, nous pouvons nous référer au propos de Nietzsche lorsqu'il associe la vérité à la femme :

« À supposer que la vérité soit femme -, dites-moi, n'est-on pas fondé à soupçonner que tous les philosophes, dans la mesure où ils ont été dogmatiques, ne savaient guère s'y prendre avec les femmes? L'effroyable sérieux, le lourd sans-gêne avec lesquels ils ont abordé jusqu'ici la vérité, n'étaient-ce pas des moyens maladroits et inconvenants de gagner le cœur d'une femme ? Le fait est qu'elle a repoussé leurs avances, et les systèmes dogmatiques de tout genre se tiennent aujourd'hui penauds et déconfits »¹³⁴.

¹³² À cet effet, nous pouvons nous référer au second aphorisme de PBM où Nietzsche détermine que le dualisme est « Cette façon de juger constitue le préjugé type, auquel on reconnaît les métaphysiciens de tous les temps; ces estimations sont à l'arrière-plan de tous les procédés de leur logique; c'est en partant de cette 'croyance' qu'ils s'évertuent vers leur 'savoir', vers quelque chose qu'ils finissent par baptiser solennellement 'la vérité'. La croyance fondamentale des métaphysiciens, c'est la croyance à l'*antinomie des valeurs*. » PBM, 2

¹³³ Nietzsche ne semble pas remettre en question l'intérêt de se pencher sur la vérité comme objet de réflexion, il passera une grande partie de son œuvre à s'attaquer aux conséquences du platonisme et la vérité apparaît comme étant sa manifestation la plus tangible. Nietzsche cherche plutôt à montrer que les philosophes ne sont pas capables de bien cerner l'enjeu de la vérité.

¹³⁴ PBM, préface

La maladresse de la tradition philosophique dans sa tentative de constituer une méthode pour arriver à la vérité fait ressortir un ensemble de considérations qui ne semblent pas être prises en compte par les philosophes. Nietzsche indique bien que la distinction faite, par exemple, entre le bien et le mal ou encore le vrai et le faux structure la façon dont nous nous représentons le monde. Ce qui importe, c'est que cette possibilité structurante de la façon dont nous percevons le monde, n'est plus pour Nietzsche vraie ou fausse mais plutôt constitutive du questionnement fondamental sur ce qui motive le travail philosophique dans la tradition. Une fois déterminée l'idée que la dichotomisation du monde structure notre façon d'entrevoir le réel, nous pouvons enchaîner avec cette idée de « volonté de vérité ». Le premier aphorisme de *Par-delà bien et mal* met bien en place la radicalité du questionnement nietzschéen sur cet enjeu:

« La volonté de vérité, qui nous induira encore à courir plus d'un risque, cette fameuse véracité, dont tous les philosophes ont parlé jusqu'ici avec tant de déférence, que de problèmes nous a-t-elle déjà posés! »¹³⁵.

Le questionnement se veut ici plus large qu'originellement proposé par la tradition philosophique. Autre élément soulevé par l'enquête nietzschéenne et découlant de la citation précédente, la passion pour la vérité. Nietzsche semble indiquer qu'en philosophie, la vérité serait en réalité vécue d'abord et avant tout comme une formulation de la passion qu'on aime sans véritablement s'interroger sur le motif de cette affection particulière. La distance entre la neutralité supposée du questionnement philosophique et l'apriori passionnel pour la vérité montre bien la distorsion entre l'idéal philosophique et son effectivité¹³⁶.

¹³⁵ PBM, 1

¹³⁶ Sur l'enjeu explicite de la probité quant au problème de la vérité, Nietzsche s'exprime avec candeur au cinquième aphorisme de *Par-delà bien et mal* lorsque ce dernier indique que « c'est le manque de probité avec lequel, tous, sans exception, élèvent de bruyantes et vertueuses protestations dès qu'on touche, même de loin, au problème de la véracité ». Or, nous avons un autre exemple où le reproche que Nietzsche adresse aux philosophes de la tradition nécessite encore un certain horizon de vérité. Par défaut, la probité se définit par un rapport authentique au questionnement philosophique, un questionnement qui se voudrait plus « vrai » et, conséquemment, dont l'objectif est d'offrir une réponse également plus « vraie ».

La nouveauté qu'introduit Nietzsche est sa capacité à entrevoir les différents postulats qui ne sont point remis en question et d'entrevoir les effets que la vérité peut entraîner. Ce n'est plus le but entendu comme *de facto* de la philosophie, celui de l'atteinte d'un quelconque vrai, qui est le point focal de son analyse, mais plutôt le questionnement sur les motifs et les effets d'un tel but. Au lieu de porter son attention à trouver une vérité quelconque, c'est plutôt dans une remise en perspective de cette quête qu'il faut regarder. Dès lors que Nietzsche remet en perspective la notion de vérité comme condition *sine qua non* de la philosophie, c'est l'idée même de l'exercice de la philosophie, entendu comme quête du vrai, qui est mise en perspective. Dernier élément de notre court répertoire des questions que les philosophes ne semblent pas se poser : la « prédétermination » de l'idée de vérité. Nietzsche semble en effet indiquer que les philosophes déterminent *a priori* ce qu'est la vérité. Cette « prédétermination » du concept de la vérité, conditionnée par la morale, lui semble souligner une absence de neutralité et d'objectivité¹³⁷ de la part de ceux qui font de la quête de vérité une tâche exclusive. Le philosophe n'est pas, pour Nietzsche, un explorateur désintéressé qui recherche le vrai sans intentions cachées. C'est plus précisément un individu plus proche du saint qui cherche à montrer ce qu'il entend bien vouloir montrer. À cet effet, Nietzsche indique bien comment il perçoit la quête de vérité des philosophes :

« C'est une conséquence du métier de n'autoriser que certaines vérités [...] Ils savent ce qu'ils *doivent* démontrer, en quoi ils sont pratiques, — ils se reconnaissent entre eux par cela qu'ils sont d'accord sur "les vérités". — "tu ne dois pas mentir" — Autrement dit : *Gardez-vous bien*, monsieur le philosophe, de dire la vérité... »¹³⁸.

¹³⁷ La question de la prétention morale de la philosophie dans la tradition métaphysique apparaît clairement dans le propos nietzschéen lorsque ce dernier exprime que toute philosophie découle d'une intention morale quelconque : « Peu à peu j'ai tiré au clair ce qu'a été jusqu'à présent toute grande philosophie : la confession de son auteur et, sans qu'il le veuille ni même sans rendre compte, en quelque sorte ses *mémoires*; de même il m'est apparu que dans toute philosophie les intentions morales (ou immorales) forment vraiment le germe d'où est sortie toute la plante » PBM, 6.

¹³⁸ CiD, « Flâneries d'un inactuel », 42

Toutes ces lacunes dans l'interrogation du statut de la vérité dans la tradition philosophique nous amène à une première conclusion partielle : telle qu'analysée et critiquée par Nietzsche, l'idée de vérité est présentée comme étant déphasée face au prétendu objectif qu'elle se donne. L'idée de vérité serait en réalité incapable de se justifier par elle-même comme quête philosophique ultime. Ce qu'on appelle la vérité¹³⁹ et son atteinte ne passeraient pas par une quelconque méthode, un quelconque exercice rationnel, mais par un ensemble d'activités pulsionnelles qui donne à l'objet son statut *vrai* du moment qu'il est intériorisé¹⁴⁰.

Un temps d'arrêt mériterait ici d'être pris. En effet, nous pourrions affirmer que la critique nietzschéenne s'atteint elle-même, dans la mesure où il propose par ailleurs une méthode pour investiguer les différents éléments philosophiques : la généalogie. Or, nous nous rallions à l'idée que par méthode, Nietzsche vise en réalité la dialectique. Et surtout que ce qu'il rejette c'est la recherche de la vérité comme essence ultime des choses et du monde. Il semble dès lors approprié de dire de la généalogie qu'elle est « le mode de questionnement propre à une philosophie de l'interprétation, (qui) traduit en cela la substitution de la problématique de la valeur à celle de la vérité »¹⁴¹. La critique épistémologique nietzschéenne nous paraît donc orientée vers les méthodes de la tradition pour appréhender la vérité¹⁴². Cette dernière prendrait plutôt la forme d'une

¹³⁹ Le lecteur pourrait être tenté ici d'entrevoir une certaine forme de répétition avec l'analyse de volonté telle que mentionnée plus haut dans le chapitre. En réalité, cela ne fait que démontrer et renforcer la thèse selon laquelle la notion d'affect et sa compréhension est essentielle pour bien entrevoir le projet philosophique nietzschéen.

¹⁴⁰ Au final, Nietzsche semble donc viser deux enjeux. Premièrement, il s'attaque à l'idée qu'on puisse atteindre la vérité via les méthodes développées antérieurement par les philosophes de la tradition. Deuxièmement, il soutient que le sentiment de vérité découle des passions qui le constituent. L'introduction de la notion de valeur précise ces deux enjeux.

¹⁴¹ Denat et Wotling. *Op. Cit.* p.148

¹⁴² L'interrogation à savoir jusqu'à quel point Nietzsche peut marquer la distance entre la valeur et la vérité nous amène à reconsidérer son rapport au bouddhisme. Bien que cela puisse sembler surprenant, Nietzsche vante les mérites du bouddhisme pour son rapport au monde qui s'apparenterait à une forme de strict phénoménalisme. Ce rapport au phénoménalisme ne peut que nous mener vers une interrogation plus complexe concernant l'enjeu du vrai sur les choses qui composent notre monde. Dans le cadre de ce travail, l'éloge de cette modalité du bouddhisme, en comparaison au christianisme, mériterait un traitement de fond qui ne peut être plénier face à l'ampleur de cette thématique. Toutefois, nous souhaitons souligner l'importance de la nuance sur le rapport entre la valeur et la vérité. Sur cet enjeu

activité non pas rationnelle, mais plutôt affective. La vérité *en soi* et sa subséquente passion en philosophie ne sont pas justifiées de façon rationnelle mais relève plutôt de la passion des philosophes pour l'objet du vrai. Le vrai en soi recherché par la philosophie se présente alors non pas comme le vrai, mais plutôt comme son contraire:

« *Dernier scepticisme* – Que sont en dernière analyse les vérités de l'homme? - Ce sont les erreurs *irréfutables* de l'homme »¹⁴³

Dès lors que nous tenons pour acquis que le souci d'une vérité ultime ne répond pas aux exigences de la philosophie comme radicalité du questionnement et que, conséquemment, nous rejetons les postulats de la tradition philosophique, que reste-t-il? Ne risquons-nous pas de succomber à une forme de scepticisme qui nous ferait tomber dans une forme de relativisme? Malgré ses diagnostics suggérant un rejet de la vérité¹⁴⁴, Nietzsche ne rejette pas toute possibilité de réfléchir sur la question du vrai. Il voit bien que les effets de la croyance au vrai entraînent des conséquences sur le plan théorique ainsi que sur le plan pratique¹⁴⁵. Il préfère porter son attention sur ces conséquences et sur la volonté de vérité. En effet, la remise en question de l'idée

spécifique, nous pouvons nous référer aux mots de Nietzsche lorsque ce dernier indique que « le bouddhisme est cent fois plus réaliste que le christianisme, - il porte, comme héritage, la faculté de savoir objectivement et froidement poser les problèmes, il vient après un mouvement philosophique de plusieurs siècles; l'idée de 'Dieu' est déjà abolie quand il arrive. Le bouddhisme est la seule religion vraiment positiviste que nous montre l'histoire, même dans sa théorie de la connaissance (un strict phénoménalisme) ». AC, 20

¹⁴³ GS, 265

¹⁴⁴ FP XII, 2 [108] : « il n'y a pas de vérité ».

¹⁴⁵ Nous pouvons entrevoir ici le paradoxe du scepticisme tel que nous le présente Ken Gemes : « To deny the existence of truth is prima facie paradoxical. Such denials invite the question « Is it true there is no truth ». To answer 'yes' is to claim there is at least one truth, namely that there is no truth. To answer 'No' is to deny that there is no truth and hence to commit oneself to the claim that there is some truth? » dans Ken Gemes. 1992. "Nietzsche's Critique of Truth". *Philosophy and Phenomenological Research* 52 (1). International Phenomenological Society: 47–65. doi:10.2307/2107743. Si Nietzsche postule des propositions d'un point de vue pratique sur la vérité, il doit nécessairement reconnaître la vérité comme étant au minimum envisageable. Autrement, on tombe dans un relativisme

classique de vérité n'empêche certainement pas Nietzsche de se pencher sur les « effets » du vrai¹⁴⁶.

La critique de la conception essentialiste de la vérité est présente dès la *Naissance de la tragédie*. Nietzsche s'y exprimait déjà en faveur d'un rapport au monde qui ne serait pas celui du culte de la vérité, mais plutôt celui de « la culture tragique » préférant l'aspect créatif.¹⁴⁷ Alors que chez les Grecs le rapport au monde semble éminemment *artiste*, comment se fait-il que la vérité ait été établie comme norme première et dorénavant suprême de la pensée? D'où vient cette idée que la vérité peut et doit être atteinte par l'exercice rigoureux de la pensée? Une explication existe peut-être dans le phénomène de la *contrainte*. Descartes détermine que c'est au travers d'une compréhension de la notion de contrainte que nous pouvons prendre en considération l'idée du vrai par la pensée. Cet élément de contrainte nous permettra de passer de la critique de la vérité à des considérations véritablement hiérarchiques découlant de l'analyse de la vérité dans l'œuvre de Nietzsche.

1.2.2 : La Dimension hiérarchique de l'idée de vérité

Nous avons déjà vu que la réflexion sur la volonté nécessitait une compréhension de l'aspect proprement affectif qui fait intervenir un principe à la fois accompagnateur et fédérateur : l'affect du commandement. Concernant la dimension hiérarchique dans la réflexion nietzschéenne sur la vérité, nous devons faire un court passage par Descartes pour ensuite « déplacer » notre façon d'appréhender le réel.

¹⁴⁶ Une certaine précision mérite ici d'être posée. Le fait de remettre en question l'idée du vrai ne l'empêche ni de proposer une certaine compréhension sur les différents effets de vérité mais également de lui-même proposer des postulats qui devraient posséder une plus grande validité que les interprétations précédentes. Nous nous accordons ici avec l'idée que les interprétations que Nietzsche propose ne sont pas « fixes » et que ces dernières sont appelées à tôt ou tard à être dépassées. Cela rend caduque l'idée d'une vérité qui pourrait s'inscrire comme vérité éternellement et qui ne pourrait être remise en question

¹⁴⁷ NT, 10

Un premier aspect proprement hiérarchique nous vient du phénomène que Descartes nomme la contrainte. Il s'agirait d'une obligation que ressentirait la faculté de penser de valider l'objet comme étant véritable. Tel que nous l'indique Wotling :

« Descartes [...] identifie dans la conscience d'être 'obligé d'y acquiescer' la marque distinctive de l'évidence ou du jugement de 'principes très évidents'. A quoi bon prétendre, fût-ce au terme du cheminement intellectuel le plus rigoureux, que la vérité est illusion si je ne puis simultanément m'abstenir mentalement de la recevoir pour valide, ni l'empêcher de s'imposer à ma pensée? L'invincible impossibilité de penser autrement ne sauvera-t-elle pas in extremis la position philosophique traditionnelle ? »¹⁴⁸

Nietzsche semble s'inscrire en porte-à-faux avec la conclusion cartésienne. La contrainte chez Nietzsche semble agir de façon *inverse* à ce qu'on voit chez Descartes puisqu'il ne cherche pas une vérité irréductible mais plutôt à comprendre ce qui fait office de vérité. La notion de contrainte révèle les mécanismes par lesquels s'impose la vérité et permet d'en confirmer « la disqualification en dégageant le type de logique dans laquelle elle [l'idée de vérité] s'insère »¹⁴⁹. Une fois que l'idée d'une vérité dans sa forme absolutisée est remise en question par la mise à nu des ressorts de la contrainte, Nietzsche introduit le concept central de *valeur*¹⁵⁰ et celui d'une lecture interprétative du monde. Encore une fois, il semble transformer l'outil de mesure que l'on utilise pour appréhender le réel et, par extension, instaure une nouvelle façon d'évaluer et d'ordonner une certaine compréhension du monde.¹⁵¹ Une fois de plus, Nietzsche semble par ailleurs abolir une hiérarchie préalablement instaurée par la tradition idéaliste – qu'illustre ici sans détour l'idée de contrainte – pour la remplacer par une

¹⁴⁸ Wotling, *Op. Cit.* p.36

¹⁴⁹ Ibid. p.36

¹⁵⁰ Longuevent étudiée au sein du corpus Nietzscheen : nous pourrions définir la notion de valeur comme étant « des préférences inconscientes [...] qui exercent sur l'organisme une contrainte impérieuse et orientent sa manière d'agir, y compris cette action particulière qu'est la pensée ». Denat et Wotling, *Op. Cit.* p.263

¹⁵¹ Il aurait été possible d'utiliser un autre exemple que celui de Descartes, notamment Kant ou encore Hegel mais pour le cas nous intéressant, le commentateur utilise l'exemple cartésien pour bien mettre en relief l'effet de contrainte chez Nietzsche. De plus, nous revenons ici à l'idée qu'il existe chez Descartes deux modalités de la vérité (subjective et objective)

nouvelle lecture hiérarchique. Dans le cas spécifique de son rapport à Descartes, Nietzsche remet en perspective la hiérarchie des certitudes que fournit le Cogito pour plutôt intégrer une réflexion sur les valeurs. Il semble donc vouloir s'éloigner de la création de certitudes absolutisées pour plutôt créer, en lien avec son analyse du corps, une nouvelle échelle des valeurs dominantes dans notre société.

L'examen de son analyse de la volonté nous avait permis de faire ressortir l'effort nietzschéen pour remplacer la vieille hiérarchie *de droit* – et les instincts qu'elle supposait – par une nouvelle hiérarchie *de fait*. La même logique s'applique dans le traitement de la vérité. La hiérarchie proposée par la tradition fait de la vérité l'élément premier et absolu de tout travail philosophique et exprime la même logique dualiste que Nietzsche réfute tout au long de son œuvre. En remettant en question le désir de vérité, il cherche à introduire une nouvelle hiérarchie qui sera celle des valeurs. Pour étayer cette idée nous devons impérativement tendre vers la détermination conceptuelle de ce qu'est une valeur au sens nietzschéen et de voir de quelle façon l'idée de valeur éclaire une lecture hiérarchique de la philosophie de Nietzsche.

Gardant à l'esprit la préséance de l'interprétation sur l'idée d'une essence, la thématique de la valeur s'allie avec l'idée du corps et change fondamentalement la façon dont Nietzsche envisage la philosophie et son rapport avec la vérité. Cette transition vers le concept de valeur peut apparaître comme étant soudaine. Toutefois, l'idée de vie, chez Nietzsche, avait toujours signifié la « fixation de préférences fondamentales qui opèrent [...] un traitement, un tri de l'expérience en recherchant certaines situations, certains arrangements, et en en rejetant d'autres – qui, en d'autres termes, interprètent la réalité d'une manière particulière »¹⁵². Dans une certaine mesure, la valeur permet d'évaluer la performativité d'un régime d'interprétations spécifique. La pluralité de régimes d'interprétations entre en confrontation perpétuelle jusqu'à ce que se dégage une interprétation dominante. Selon Nietzsche, le régime

¹⁵²Wotling. *Op. Cit.* p.38

d'interprétation le plus fort, en Occident, a été le platonisme et ses divers avatars. C'est ce régime interprétatif spécifique qui a érigé comme préférence fondamentale de la philosophie la recherche de la vérité. Le régime platonicien de la recherche de la vérité a donc une double dimension hiérarchique : par sa position de la valeur vérité au-dessus de toutes les autres et par sa propre domination dans la culture occidentale. Et cette double hiérarchie, pour Nietzsche, est sans fondement ultime : il s'agit du résultat d'une valorisation.

En tant que résultat d'une valorisation, le régime d'interprétation dominant faisant de la vérité la valeur suprême n'est donc pas nécessaire et indépassable. Il peut être rejeté. Le cadre de référence centré sur l'idée de valeur ouvre l'espace de ce dépassement. Il permet de voir comment les éléments considérés comme étant vrais sont en réalité une somme d'interprétations que l'on identifie à une valeur quelconque. Pour Nietzsche, une valeur est essentiellement un élément infraconscient agissant comme élément structurant et animant du vivant et qui permet d'imposer une compréhension hiérarchique du réel. De façon plus formelle, nous pourrions offrir en guise de définition du concept de « valeur » le propos de Céline Denat :

« Les valeurs ne sont pas des idées, mais tout au contraire des préférences inconscientes bien plus profondes, et en outre pratiques, qui exercent sur l'organisme une contrainte impérieuse et orientent sa manière d'agir, y compris cette action particulière qu'est la pensée »¹⁵³.

Cette mise de l'avant de la notion de valeur qui supplanterait la question de la vérité permet de mieux comprendre l'aspect fondamentalement interprétatif de la vie et la possibilité d'entrevoir un nouveau type de hiérarchie qui refonderait la façon dont les hommes réfléchissent le réel. Ce type de lecture que nous offre Nietzsche quant à l'interprétation renvoie au domaine non pas de la démarche philosophique mais plutôt de l'infraconscient. En effet, on observe ici une tangente déjà entrevue dans l'analyse de la volonté : les éléments cachés, intériorisés et inconscients échappent au sujet,

¹⁵³Denat et Wotling. *Op. Cit.* p.263

malgré sa prétention à une maîtrise de ce qui le constitue. Prenant la forme d'interprétations, la vérité ne fait pas exception à cette réalité et ne semble devenir pleinement effective qu'au moment de sa pleine intériorisation¹⁵⁴.

« En soi, la vérité est bien une simple interprétation de la réalité, parmi bien d'autres possibles; mais dans le cadre de notre culture sourdement platonicienne, c'est une interprétation qui s'est vue conférer un privilège écrasant et se trouve depuis longtemps incorporée, intégrée à notre système pulsionnel dont elle est devenue un rouage décisif »¹⁵⁵.

La vérité ne fait donc pas exception, pour Nietzsche, à cet ensemble de préférences fondamentales qui résultent de l'interaction d'un ensemble d'instincts. La vérité apparaît plutôt comme une valeur qui est une traduction de ces interprétations de la réalité et qui aura été élevée au rang de valeur la plus importante dans la tradition idéaliste. Cela offre à Nietzsche l'opportunité de rapporter l'idée de la vérité à celle d'un certain type d'erreur. En mettant de l'avant l'idée que le vrai n'est qu'une interprétation de la vie, il montre, en quelque sorte, pourquoi l'homme a besoin de se créer un ensemble d'illusions pour donner sens à son monde¹⁵⁶. En démolissant la notion d'absolu et en avançant la notion d'interprétation, on comprend mieux les références de Nietzsche sur la hiérarchie des erreurs :

« Vérité : pour la démarche de pensée qui est la mienne. Cela ne signifie pas nécessairement le contraire d'une erreur, mais seulement, et dans tous les cas les plus décisifs, la position occupée par différentes erreurs les unes par rapport aux autres : l'une est, par exemple, plus ancienne, plus profonde que l'autre : peut-être même indéracinable, si un être organique de notre espèce ne savait se passer d'elle pour vivre; mais d'autres erreurs n'exercent pas sur nous une tyrannie semblable puisqu'elles ne sont pas

¹⁵⁴ Cela nous ramène aux propos que tient Nietzsche sur la connaissance et sa relation à l'intériorisation : « la force des connaissances ne réside pas dans leur degré de vérité, mais dans leur ancienneté, leur degré d'assimilation, leur caractère en tant que condition vitale ». GS, 110

¹⁵⁵ Wotling. *Op. Cit.* p.38

¹⁵⁶ Nous pouvons nous rapporter au propos de Wotling lorsqu'il indique la conséquence de ramener la vérité à de l'erreur : « Nietzsche à ramener la vérité à de l'erreur incorporée – du reste, la réalité tout entière est erreur, en tant qu'elle est interprétation, et n'offre nulle part de norme absolue. On découvre ainsi la nécessité de l'homme de devoir se créer un ensemble d'illusions pour vivre – et dans certains cas, de l'illusion qui se donne pour une vérité », Ibid. p.39

nécessités vitales et qu'elles peuvent au contraire de ces tyrans-là, être réparées et "réfutées". Pour quelle raison une hypothèse devrait-elle être vraie du seul fait qu'elle est irréfutable? Cette phrase fera sans doute bondir les logiciens, qui supposent que leurs limites sont aussi celles des choses; mais j'ai depuis longtemps déjà déclaré la guerre à cet optimisme de logicien »¹⁵⁷.

Une fois l'erreur élevée au rang de phénomène aussi valide en philosophie que la vérité¹⁵⁸, le questionnement nietzschéen conduit à poser la question suivante : si nous prenons comme point d'appui la thèse que tout ne serait qu'interprétation et ne pourrait, par conséquent, être considéré que comme des erreurs, qu'est-ce que l'exercice philosophique et comment ne pas tomber dans une situation d'indifférence ou de relativisme? Pour répondre à cette question, nous devons nous interroger sur la façon de sortir de l'exigence de la vérité.

Pour répondre à cette interrogation, Nietzsche semble déterminer que l'irrécusable n'est pas nécessairement l'homologue de la vérité, mais peut tout aussi bien être de l'erreur. L'irrécusable n'est en réalité que les limites possibles face à un régime d'interprétation donné, fondé sur des valeurs spécifiques propres à une culture. Cette irrécusabilité devient en quelque sorte l'élément clé pour réfléchir sur les différentes conditions d'existence, notamment dans la façon dont le vivant s'organise. De plus, notons que pour Nietzsche, ce qui est vrai n'est jamais « jeune ». La vérité est l'effet du travail des valeurs intériorisées qui apparaissent comme irréfutables à force d'être considérées comme telles :

¹⁵⁷ FP XI 38, [4]. Voir également le texte suivant : « la vérité est ce type d'erreur sans lequel une certaine espèce d'êtres vivants ne saurait vivre. Ce qu'est la valeur, du point de vue de la vie, décide en dernier ressort ». FP XI, 34 [253]

¹⁵⁸ Une fois de plus, On pourrait indiquer que Nietzsche ne semble pas être en mesure de pouvoir se passer du critère de vérité. L'erreur ne peut se définir qu'en opposition à une certitude. Les attaques nietzschéennes contre les certitudes sont multiples et nous pouvons nous rapporter aux fragments posthumes et aphorismes présentés antérieurement dans le présent travail pour appuyer cette idée. Cependant, et encore une fois, nous sommes renvoyés au questionnement plus global sur la possibilité de pouvoir définir le contraire ou la distance d'un concept avec l'idée de vérité sans la garder constamment en tête.

« Si le vrai est de l'interprétation, donc de l'illusoire et de l'erroné, le fait qu'il possède pour lui une longue durée indique que l'on a affaire non pas à n'importe quel type d'illusion, mais à de l'illusion efficace, de l'erreur qui a fait ses preuves, et a montré expérimentalement sa viabilité pour l'organisation de l'existence en communauté »¹⁵⁹.

Dès lors, comment ne pas entrevoir que la vérité n'est tout simplement que de l'erreur vieillie qui a tellement été répétée qu'elle devient résistante au poids de l'expérience¹⁶⁰? De façon plus concrète, Nietzsche donnerait un nouveau visage à la critique de la vérité qu'on retrouve chez Kant : toute proposition de vérité n'aurait au final qu'un statut pragmatique. Nietzsche endosse l'idée que les différentes propositions de vérité n'ont pas le statut d'essence ou de finalité en soi mais sont plutôt des valeurs qui forment et font fonctionner notre société d'une façon particulière. La vérité ne ferait pas exception à d'autres éléments¹⁶¹ qui, au fond, ne sont que des modalités plus globales du fonctionnement de la vie. Tel que souligné par Nietzsche lui-même :

« Il serait en soi possible que la conservation du vivant rende nécessaires justement des erreurs fondamentales et non pas des 'vérités fondamentales'. On pourrait par exemple imaginer une forme d'existence dans laquelle la connaissance même serait impossible, parce qu'il y a contradiction entre une fluidité absolue et la connaissance : dans un monde ainsi fait une créature vivante devrait d'abord croire aux choses, à leur durée, etc., pour pourvoir l'existence : l'erreur serait sa condition d'existence. Peut-être en va-t-il ainsi? »¹⁶²

¹⁵⁹ Wotling, *Op. Cit.* p.40

¹⁶⁰ Propre à la conservation de la vie, Nietzsche indique dans différents aphorismes l'aspect « héréditaire » de la vérité. Ces deux courts fragments posthumes illustrent bien la notion d'hérédité, de vieillesse de la vérité : « N.B. La première limite de tout « sens de la vérité » est – aussi pour toutes les créatures animées inférieures – : ce qui ne sert pas à leur conservation ne les concerne pas. La seconde : la façon qui leur est la plus utile de considérer une chose a la priorité, mais c'est seulement peu à peu, par voie d'hérédité, qu'elle s'incorpore à leur nature. À cela l'homme lui-même n'a encore rien changé ». FP X, 26 [58] ou encore « « N.B. Les « vérités » a priori les mieux crues sont pour moi – des hypothèses jusqu'à plus ample informé par ex. La loi de la causalité, des habitudes très bien exercées de la croyance, tellement passées dans le sang que n'y plus croire signifierait l'effondrement de la race. Mais sont-ce pour autant des vérités? Quelle conclusion! Comme si le fait que l'homme subsiste prouvait la vérité ». FP X, 26 [58]

¹⁶¹ Tel que, par exemple, la croyance dans l'unité de la Volonté

¹⁶² FP X, 26 [58]

Cette constatation permet de remettre en perspective et, peut-être, de mieux saisir la critique nietzschéenne du dualisme, préalablement exposée. Fournissant un cadre structurant et totalisant avec lequel nous interprétons le réel, le dualisme agit comme *modus operandi* de la façon dont nous concevons le monde nos existences. Les oppositions binaires sont à la source de la culture dans laquelle nous évoluons et, en quelque sorte, représentent la façon dont nous vivons. L'antinomie de la vérité et de l'erreur participe de cette culture. Mais nous pourrions plutôt considérer la vie comme une multitude d'erreurs qui s'amalgament et qui s'inscrivent dans un quelconque espace-temps.

Nous pouvons donc arriver à une première conclusion partielle: la vérité, considérée comme norme fondamentale de la philosophie dans la tradition, ne serait finalement qu'un régime d'interprétations et, plus généralement, « une forme particulière de volonté de puissance »¹⁶³.

1.1.3: Conclusion partielle

Or, comment Nietzsche envisage la vie, posée comme tension perpétuelle entre le dionysiaque et l'apollinien et la partition dualiste du réel tel que la présente la tradition¹⁶⁴? Plus important encore, comment Nietzsche conçoit-il la hiérarchie face à cette tension? Un premier élément de réponse semble exister dans le rejet de la hiérarchie préalable de la partition dualiste du monde pour plutôt introduire un nouveau rapport au monde qui nous amènera à réfléchir sur le rôle et statut du philosophe dans le deuxième chapitre. À prime abord, Nietzsche procède à l'abolition de la préséance

¹⁶³ À cet effet, nous pouvons nous référer aux mots de Nietzsche lorsque ce dernier indique que : « C'est au service de la « volonté de puissance » que la « volonté de vérité » se développe : plus exactement sa tâche propre est d'être un auxiliaire de la victoire et de la durée grâce à un type déterminé de non-vérité, et consiste à faire d'un ensemble d'erreurs structuré le fondement de la conservation d'un type déterminé d'êtres vivants »¹⁶³. FP XI, 43 [1]

¹⁶⁴ Une certaine nuance peut être avancée ici. Nietzsche semble faire une distinction claire entre l'apollinien et le dionysiaque. Toutefois, Nietzsche indique clairement la nécessité non pas de séparer mais d'ordonner les deux pôles de façon à mettre de l'avant un style artistique ordonné mais sans tomber dans la forme tel que Nietzsche la voit chez, notamment, Wagner.

du dualisme, jugé incompatible avec l'instinct proprement artistique que doit, pour Nietzsche, posséder le philosophe. N'est-ce pas l'auteur de *La Naissance de la tragédie* qui nous fait l'éloge d'un *Socrate musicien*? À cet effet, nous pouvons reprendre l'expression de Pierre Hadot lorsque ce dernier indique la nécessité chez Nietzsche d'allier le dionysiaque et l'apollinien :

« Un *Socrate musicien* ! Nietzsche avait cru en pressentir la venue dans *La naissance de la tragédie*. Répondant à l'appel des divinités qui, dans ses rêves, avaient invité le philosophe à se consacrer à la musique, cette figure de Socrate musicien réconcilierait la lucidité ironique de la conscience rationnelle et l'enthousiasme démonique. Ce serait vraiment « l'homme tragique », disent les Inédits. Dans ce Socrate musicien, Nietzsche projette son propre rêve, sa nostalgie d'une réconciliation entre Apollon et Dionysos »¹⁶⁵.

Alors que le dualisme fonctionne selon des régimes de préférences désormais objectivés dans la tradition, le dionysiaque nietzschéen permet de dépasser ce faux assemblage, celui de la dualité du réel, pour offrir une perspective nouvelle sur la façon d'entrevoir la philosophie en modifiant le rapport du philosophe face à sa tâche. Donc au-delà de l'examen critique que Nietzsche mène face à la hiérarchie intrinsèque à la tradition idéaliste, on trouve une réflexion dans la formulation nietzschéenne du rôle que doit posséder la philosophie. C'est sur cet enjeu du rôle de la philosophie que l'on semble retrouver l'aspect non seulement nouveau, mais également hiérarchique dans l'explication du vrai. Dans la mesure où ce sont les philosophes qui donnent à certaines interprétations leur ultime statut de vérité, ils s'estiment supérieurs aux non-philosophes. C'est parce qu'ils seraient en quelque sorte les seuls véritablement aptes à traiter de la notion de vérité que les philosophes, dans la conception classique, seraient au sommet de la hiérarchie humaine. Pour Nietzsche, le propre de la tradition philosophique n'est pas la découverte de la vérité, mais plutôt l'action de « fixer des relations fondamentales entre séquences de réalité, transformer les processus

¹⁶⁵ Pierre Hadot. 1998. *Éloge de Socrate*. Paris: Ed. Allia. p.68

pulsionnels qui en sont le tissu en 'choses', inventer pour cela de l'identique, de la durée, de l'essence, de l'opposition absolue »¹⁶⁶.

Le philosophe était l'intercesseur vers l'absolu et le divin. Dès lors que dieu est mort, reste-t-il un rôle à la philosophie ? Ce sera aux philosophes, suggère Nietzsche, à de nouveaux philosophes, de s'interroger sur la question de la valeur de la vérité. Cela suppose un changement important dans la façon d'interroger le rôle que doit posséder le philosophe et suppose également une scission dans la façon dont nous nous interrogeons sur la philosophie. Wotling formule l'alternative très précisément : « si la logique authentique de la pensée est axiologique et non théorique, si par conséquent la vérité n'est qu'une interprétation, il convient de la soumettre à la problématique de la valeur, et d'en tirer les conséquences pour la conduite de l'activité philosophique, laquelle ne peut plus être identifiée à la volonté de vérité »¹⁶⁷. Tel que Nietzsche semble le décrire dans *Par-delà bien et mal*, c'est donc aux philosophes que revient la responsabilité de réfléchir sur la constitution des valeurs présentes et à venir¹⁶⁸.

Comment déterminer cette activité philosophique qui se veut nouvelle ? L'enquête sur le vrai conduit à deux grandes tendances qui déjà sont identifiées par Nietzsche. En premier lieu une préférence de nature morale ainsi qu'une préférence de nature psychologique¹⁶⁹. Dans les deux cas, il s'agit de préférences qui s'avèrent être « non fondées » d'un point de vue de la rigueur de la réflexion.

La préférence morale et psychologique pour le vrai ne serait en réalité qu'une tromperie que l'homme se donne à lui-même de façon à se donner une « béquille » face au monde :

¹⁶⁶ Wotling. *Op Cit.* p.44

¹⁶⁷ Ibid. p.45

¹⁶⁸ Nous avons préalablement problématisé que les philosophes dépendent fortement du langage pour être capables de formuler un idéal de compréhension du monde. Or, une fois cette difficulté dépassée, il est impératif de s'interroger sur la façon que Nietzsche conçoit son philosophe et comment il en détermine la place dans le monde.

¹⁶⁹ À cet effet, nous pouvons nous référer à l'aphorisme 344 du *Gai Savoir*

« On mesure le degré de force de quelqu'un (ou plus exactement son degré de faiblesse) au nombre de principes 'solides' qu'il lui faut pour se développer, de ces principes que sa foi ne veut pas voir ébranlés parce qu'ils lui servent de soutiens. Il me semble qu'aujourd'hui la plupart des gens en Europe ont encore besoin du christianisme : c'est pourquoi l'on continue à lui accorder créance. Car l'homme est ainsi fait : on pourrait lui réfuter mille fois un article de foi, - en admettant qu'il en ait besoin, il continuerait toujours à le tenir pour 'vrai' »¹⁷⁰.

Ce qu'il est nécessaire de prendre en considération de façon à trouver de nouvelles modalités à la philosophie, c'est le rôle du philosophe, pour voir de quelle façon il se démarque du commun des mortels. Il apparaît nécessaire, une fois la question du vrai « dépassée », de considérer la recherche de la vérité non plus comme condition indispensable à la tâche philosophique, mais plutôt de cerner les différents régimes d'interprétation faisant office de vérité dans la tradition philosophique. La tâche du philosophe ne sera plus de chercher la vérité ultime et d'élever des temples à son honneur. Pour Nietzsche, le premier travail du philosophe sera dorénavant de « chercher à identifier les vérités de chaque culture, pour les évaluer, ce qui signifie apprécier en philosophe-médecin la nature de l'influence qu'elles, et les valeurs qui les sous-tendent, ont exercé sur la vie des peuples qui se les sont imposés »¹⁷¹. Et sa tâche la plus élevée sera, en connaisseur, de créer de nouvelles valeurs faisant figure de « vérités » pour que la vie reprenne sens après la mort de dieu. Les deux tâches requièrent une fine compréhension des exigences hiérarchiques de la vie.

¹⁷⁰ GS, 347

¹⁷¹ Wotling. *Op.Cit.* p.49

CHAPITRE 2

LE STATUT DU PHILOSOPHE

L'examen de la critique nietzschéenne des concepts de volonté et vérité nous a permis d'entrevoir les possibilités de nouvelles formulations de la hiérarchie. L'enjeu de la hiérarchie peut être considéré sous plusieurs angles. C'est à travers une réflexion sur le rôle et le statut du philosophe chez Nietzsche que nous envisagerons maintenant d'ouvrir de nouvelles pistes pour en comprendre la complexité. La question du statut du philosophe et de la philosophie rejoint sans doute tous les aspects de la pensée de Nietzsche. Pour lier l'analyse à notre thématique, nous nous concentrerons sur l'aspect créateur, ou encore législateur du philosophe. L'enjeu de la création permettra notamment de marquer la distance entre le projet philosophique nietzschéen et la tradition philosophique. De façon à bien baliser le parcours que nous entreprendrons, nous partirons de la typologie nietzschéenne des philosophes pour ensuite nous pencher sur les rapprochements possibles entre la pensée de Nietzsche et celle de Platon.

2.1 : Typologie des philosophes

L'exposé critique du premier chapitre nous mène à nous interroger sur le philosophe et, parallèlement, au rôle que doit jouer ce dernier en société. C'est dans *Par-delà bien et mal* que Nietzsche expose le plus explicitement sa pensée lorsqu'il s'agit de faire la critique de ses prédécesseurs et d'annoncer les modalités de ce qu'il nomme les « philosophes de l'avenir ». Lorsqu'on considère la première section de l'ouvrage, à commencer par sa préface, on constate que de Platon en passant par les stoïciens jusqu'à Kant, les principaux courants philosophiques semblent avoir droit à une critique virulente. De façon synthétique, nous pourrions énumérer en cinq

principaux points les objets de la critique nietzschéenne : la vérité, l'âme¹⁷², le substantialisme, l'atomisme et finalement l'idée de Dieu¹⁷³. Chacun de ces différents postulats semble agir comme élément fondateur de l'horizon métaphysique sur lequel s'appuie la tradition philosophique. Bien que nous ayons traité de manière générale du thème de la vérité et de ses effets sur l'enjeu de la hiérarchie, il est intéressant d'y revenir dans l'optique du rôle du philosophe. Pour Nietzsche, la quête de la vérité agit comme premier vecteur de justification du travail du philosophe de la tradition. D'ailleurs, tout le premier chapitre de *Par-delà bien et mal* s'attardera à critiquer cette idée. Nietzsche attaque la conception que le philosophe se fait de sa tâche définie comme quête de la vérité. C'est cette quête de la vérité qui semble faire problème selon Nietzsche. L'incapacité à véritablement traiter la question de la vérité illustrerait la maladresse des philosophes :

« À supposer que la vérité soit femme —, dites-moi, n'est-on pas fondé à soupçonner que tous les philosophes, dans la mesure où ils ont été dogmatiques, ne savaient guère s'y prendre avec les femmes. »¹⁷⁴

Mais, dans la mesure où le philosophe tel que l'entend Nietzsche n'a pas à trouver la vérité, ne demeure-t-il pas néanmoins celui qui pourrait fournir les interprétations dominantes qui feront figure de vérité? C'est cette question, pour l'essentiel, que nous tâcherons d'éclaircir.

Conscient des avancées scientifiques et des visées scientistes de son époque, Nietzsche refuse pourtant l'explication proprement scientifique pour donner sens au monde. Critique de la philosophie et de la science comme fondation du vrai : ce double

¹⁷² Nous pouvons nous référer ici à l'aphorisme 54 de *Par-delà bien et mal* : « Que fait donc au fond toute la philosophie moderne? Depuis Descartes – et plus particulièrement en rébellion contre lui que par fidélité à son enseignement-, tous les philosophes s'attaquent à la vieille notion d'âme ». Or, malgré cette tentative de la philosophie moderne de s'attaquer au sujet, Nietzsche semble entrevoir, notamment chez Kant, non pas l'objet d'une critique mais plutôt d'une réactualisation de la notion de sujet.

¹⁷³ L'énumération synthétisée des différents postulats métaphysiques nous sont fournis ici par Pierre-Héber Suffrin dans Pierre Héber-Suffrin. 1999. *Lecture de par-delà bien et mal: anciennes et nouvelles valeurs chez Nietzsche*. Paris: Ellipses.

¹⁷⁴ PBM, préface

refus se contextualise dans un moment bien précis. Nietzsche pose l'enjeu d'un nouveau type de philosophe « au moment où un ensemble de certitudes illusoires qui faisait le fonds de cette civilisation à la fois grecque et chrétienne »¹⁷⁵ semble s'effondrer. Il signale d'emblée la nécessité de repenser le philosophe sans tomber dans une perspective « scientiste »¹⁷⁶. Car l'adhésion du monde moderne aux différentes prétentions de la science à fournir une explication totalisante de la vie qui permettrait de combler le vide laissé par la mort de dieu relèverait de l'erreur. Ne trouvant pas dans la science le vecteur adéquat pour transformer le monde, Nietzsche explorera l'idée que c'est au travers une nouvelle forme de philosophie, portée par un nouveau type de philosophe, que le monde moderne pourrait trouver un certain sens. Ce faisant, il propose une nouvelle distinction, proprement hiérarchique, des divers types de philosophes. Notamment dans la section *Nous, les savants de Par-delà bien et mal*, il exposera quelles sont les caractéristiques que devrait avoir ce nouveau philosophe. Ce philosophe « de l'avenir » prendrait le contrepied de la tradition en s'affranchissant de ses postulats et conséquences. Il serait donc en quelque sorte une réponse au modèle du philosophe qui avait prévalu notamment dans l'idéalisme allemand, modèle que Nietzsche appelle les « ouvriers de la philosophie »¹⁷⁷.

Le commentaire regorge de typologies qui tentent d'offrir une compréhension de la pensée nietzschéenne de ce que représente le philosophe véritable. Dans le cadre de ce travail, nous reprenons la distinction opérée par Laurence Lampert qui signale l'importance du concept de l'Esprit Libre pour comprendre le rôle du philosophe

¹⁷⁵ Ibid. p.5

¹⁷⁶ Nietzsche, tel que l'indique Suffrin, critique la possibilité que c'est le scientifique qui pourrait endosser le rôle de « créateur » qui incombe au philosophe de l'Avenir : « Celui-ci doit rester un subalterne, de plus ses vues sont étroites, en outre c'est un besogneux étroitement utilitariste, enfin il ne se rend même pas compte, ou il refuse d'accepter, que bien des connaissances lui échappent ». Ibid. p. 96

¹⁷⁷ PBM, 211

authentique¹⁷⁸. Suivant la thèse de Lampert, *l'Esprit libre* n'est pas un type de philosophe en soi, mais plutôt une étape, ou encore une attitude à adopter. Cette figure doit toutefois être prise en compte pour comprendre la distinction entre le philosophe authentique, qui éclaire la figure du philosophe à venir, et l'ouvrier de la philosophie. Ces distinctions feront ressortir la dimension hiérarchique de la définition du philosophe et de sa place au sein d'une réflexion sur le politique.

2.1.1 Déterminer le rôle de l'esprit libre

Titre de la deuxième section de *Par-delà bien et mal*, l'Esprit libre serait pour Nietzsche la phase transitoire entre les philosophes appartenant à la tradition philosophique et les philosophes à venir. Dans *Humain, trop humain*, Nietzsche l'avait succinctement défini comme « celui qui pense autrement » et qui fait figure « d'exception » par rapport à son époque¹⁷⁹. Il est en quelque sorte un moment de transition entre ceux qui auront été les représentants de l'idéalisme philosophique et ceux qui opèreront un travail philosophique authentique, proprement créateur :

« These precursors are identified in the following paragraph as “we free minds.” They too are no longer enslaved to their place and time but are its step-sons; they too have high concerns, “the excellence of man in general” and “preservation of Europe.” But only the philosophers of the future can perform the creative task that would meet these concerns; they alone “must become the invisible spiritual rulers of a united Europe without ever becoming its servants”. »¹⁸⁰

Parmi les nombreux portraits que Nietzsche fait de lui-même, on constate qu'il se revendique tout au long de son œuvre comme étant un esprit libre. Il est celui qui est

¹⁷⁸ Lampert utilise l'expression anglaise “genuine philosopher” dans Laurence Lampert. 2004. *Nietzsche and Plato, Nietzsche and Anquity: his reaction and response to classic tradition*. Rochester: ed. Paul Bishop. 2004. p.92

¹⁷⁹ Nietzsche définit l'esprit libre comme étant « celui qui pense autrement qu'on ne l'attend de lui à cause de son origine, de son milieu, de sa situation et de son emploi ou à cause des vues régnautes du temps. Il est l'exception » dans HTH, I, 225.

¹⁸⁰ Laurence Lampert. 1996. *Leo Strauss and Nietzsche*. Chicago: University of Chicago Press. p.92

capable d'être l'extérieur de son époque, celui qui possède une certaine inactualité qui lui permet de s'élever parmi les hommes¹⁸¹. C'est cette inactualité qui permettrait à l'Esprit libre de s'affranchir du règne des valeurs découlant du platonisme. Nietzsche voit d'ailleurs dans cet affranchissement le premier pas d'un mouvement qui porte cette figure philosophique préliminaire à celle, plus accomplie, du philosophe de l'avenir. Les deux qualités intrinsèques de cet *Esprit libre* sont l'indépendance et le courage d'affronter l'inconnu. L'affranchissement à l'égard des valeurs du platonisme apparaît comme une condition *sine qua non* de l'*Esprit libre*. On comprend mieux alors l'insistance de Nietzsche sur la notion de croyance dans le *Gai Savoir* :

« Dès qu'un homme arrive à la conviction fondamentale qu'il *faut* qu'il soit commandé, il devient 'croyant'; il y aurait lieu d'imaginer, au contraire, une joie et une force de souveraineté individuelle, une *liberté* du vouloir, ou l'esprit abandonnerait toute foi, tout désir de certitude, exercé comme il l'est à se tenir sur les cordes légères de toutes les possibilités, à danser même au bord de l'abîme. Un tel esprit serait un *esprit libre par excellence* »¹⁸².

L'esprit libre serait donc celui qui réussit à se dégager de la tradition, notamment de l'idée de vérité comme valeur des valeurs¹⁸³, en critiquant notamment ses effets performatifs dans l'histoire de la philosophie. La deuxième qualité, le courage d'affronter l'inconnu, semble être un pas de plus dans la transition vers le philosophe à venir.

¹⁸¹ Il est important de prendre en considération que Nietzsche semble se définir également comme un « savant ». L'important ici est non pas de débattre sur quel titre pourrait apparaître le plus juste mais plutôt de voir que Nietzsche s'insère lui-même dans son évaluation des philosophes comme étape, jalon à dépasser. Nous reprenons ici l'analyse de Lampert: "As the only chapter title that uses the first person of the personal pronoun, it places Nietzsche among the scholars, it places Nietzsche himself on one of the steps on which the scientific laborers of philosophy must remain standing but which the genuine philosopher must step beyond". Ibid. p.92

¹⁸² GS, 347

¹⁸³ Nous pouvons nous référer à ce qu'écrit Nietzsche dans ses fragments posthumes : « J'entends par liberté de l'esprit quelque chose de très précis : être cent fois supérieur aux philosophes et autres adhérents de la « vérité » par la sévérité envers soi-même, par la sincérité et le courage, par la volonté absolue de dire non là où un non est dangereux – je traite les philosophes connus jusqu'ici comme de méprisables libertins, sous le capuchon de la « vérité », cette femme ». FP XIV, 22 [24]

Si ces deux éléments semblent bien résumer l'Esprit libre, ils nous laissent en plan lorsqu'il s'agit de s'interroger sur la distance entre celui-ci et le philosophe authentique. Nietzsche signale bien cette distance :

« Ai-je encore besoin, après ce qui précède, de spécifier qu'eux aussi seront de libres, de très libres esprits, ces philosophes de l'avenir – aussi certainement qu'ils ne seront pas seulement des esprits libres, mais quelque chose de plus, de plus élevé, de plus grand, de foncièrement autre »¹⁸⁴

Si l'esprit libre fait preuve de courage et d'aptitudes à devenir inactuel, il n'est que le premier moment vers le projet politique nietzschéen. Au centre de ce projet, on retrouve l'idée de prescription. Le philosophe est celui qui non seulement possède les attributs de l'Esprit libre, mais qui possède un caractère proprement créatif. C'est celui qui non seulement dépasse les valeurs régnantes, mais qui va également avoir la responsabilité de *prescrire* de nouvelles valeurs.

L'examen critique effectué par l'esprit libre permettra l'éventuel « renversement de toutes les valeurs » qui sera opéré par le philosophe de l'avenir. Il est lui-même, en quelque sorte, la première étape du « renversement de toutes les valeurs »¹⁸⁵. L'esprit libre est donc celui qui personnifie le « premier pas qui porte de cette figure philosophique préliminaire à celle, plus accomplie, du philosophe de l'avenir »¹⁸⁶. Annonçant la venue du philosophe à venir, l'esprit libre semble manquer de ce qui permet justement l'authenticité chez le philosophe nietzschéen : l'aspect proprement créatif ou encore législateur. Tel que l'indique Céline Denat :

¹⁸⁴ PBM, 44

¹⁸⁵ Tel que l'indique Nietzsche dans l'antéchrist, « Nous-mêmes, nous les esprits libres, nous sommes déjà un « renversement de toutes les valeurs », une vivante et triomphante déclaration de guerre aux anciennes notions de « vrai » et de « faux » ». AC, 13

¹⁸⁶ La citation nous vient ici des notes introductives faites par Patrick Wotling dans l'édition de *Par-delà bien et mal* publiée chez Garnier Flammarion dans Nietzsche, Friedrich Wilhelm. 2000. *Par-delà bien et mal*. Paris: GF Flammarion. p.29

« L'esprit libre n'est que le premier moment du concept de philosophe chez Nietzsche, et doit être complété par la caractérisation de celui-ci comme législateur, c'est-à-dire comme créateur de valeurs. »¹⁸⁷

Créer des valeurs, légiférer, entreprendre une action transformatrice, voilà ce qui distingue, pour Nietzsche, le philosophe authentique de l'Esprit libre. Pour étayer notre propos, nous nous appuierons sur une distinction qu'il suggère lui-même entre les « ouvriers de la philosophie » et les philosophes authentiques que seront des législateurs.

2.1.2 : Ouvriers de la philosophie et philosophes authentiques

Une définition sommaire de l'ouvrier de la philosophie est nécessaire pour bien en saisir la nature et voir la distance établie avec le philosophe-modèle du projet nietzschéen. Nietzsche les présente comme des penseurs qui auront pour mandat de montrer ce qu'on appelle « vérité » :

« À ces ouvriers de la philosophie, dont Kant et Hegel sont les nobles modèles, incombe de constater et de réduire en formules, dans le domaine de la *logique*, et de la *politique* (de la morale) ou de l'*esthétique*, une masse énorme de jugements de valeurs, c'est-à-dire de valeurs depuis longtemps *établies* et créées, qui sont devenues prédominantes et ont été appelées 'vérités' pendant quelques lustres. Il appartient à ces chercheurs de rendre clairs, intelligibles, saisissables et maniables tous les événements et tous les jugements antérieurs, de couper toutes les longueurs, d'abrégé 'le temps' lui-même et de dominer le passé : tâche immense magnifique où assurément toute fierté délicate et toute volonté opiniâtre peuvent trouver leur satisfaction! »¹⁸⁸.

L'ouvrier de la philosophie théorise, explore et propose mille et un schémas logiques, mais échoue dans une réelle remise en perspective des postulats fondamentaux de la métaphysique¹⁸⁹. Tel que le souligne Walter Kaufmann, l'ouvrier de la philosophie

¹⁸⁷ Denat et Wotling *Op. cit.* p.120

¹⁸⁸ PBM, 211

¹⁸⁹ Cette idée sera d'ailleurs reprise par Gilles Deleuze dans Gilles Deleuze. 1962. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses universitaires de France.

raisonne en fonction d'un ensemble d'hypothèses, non remises en cause, qui lui permettent d'ériger son système philosophique¹⁹⁰. Au final, les ouvriers de la philosophie n'échappent pas aux conséquences du platonisme sous sa forme christianisée. Prenant l'exemple de Kant et de Hegel, Nietzsche semble indiquer leur incapacité à s'affranchir de la quête et du culte d'une vérité ultime et fondatrice.

De ce manque d'affranchissement, Nietzsche conclut qu'on ne peut reconnaître chez les « ouvriers de la philosophie » la possibilité d'orienter la pensée vers l'avenir. C'est un travail de la pensée qui ne cherche pas à dépasser le stade du constat actuel, qui retravaille ce qui est déjà acquis. L'ouvrier de la philosophie peut néanmoins avoir une grande valeur, qui tient selon Nietzsche à deux enjeux : la capacité d'avoir une vue d'ensemble et d'éviter la spécialisation propre à la science, ainsi que le courage d'émettre certains jugements¹⁹¹. En ce sens, on comprend mieux l'éloge accordé à Kant et Hegel qui auront incarné au mieux la synthèse de la philosophie occidentale. Kant a été celui qui a procédé à l'examen critique le plus considérable tandis que Hegel a réalisé la plus grande synthèse historique. Les deux penseurs ont d'ailleurs influencé la philosophie nietzschéenne dans la mesure où ils auront illustré les différents systèmes de valeurs sous l'autorité desquelles ont vécu les communautés humaines. Leur apport s'avère donc essentiel, puisque nul mieux qu'eux n'auront su synthétiser et vulgariser les différents régimes de valeurs en vigueur dans le monde occidental. Tel que l'indique Nietzsche lui-même, la tâche qui incombe au véritable philosophe est toutefois de légiférer :

« Mais les vrais philosophes commandent et font la loi : ils disent : 'il doit en être ainsi!', ce sont eux qui déterminent la direction et le but de l'homme, et à cet effet ils disposent du travail préparatoire de tous les ouvriers de la philosophie, de tous ceux qui sont venus à bout du passé. »¹⁹²

¹⁹⁰ Walter Arnold Kaufmann. 1974. *Nietzsche, philosopher, psychologist, antichrist*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

¹⁹¹ Suffrin, *Op. Cit.* p.99

¹⁹² PBM, 211

Lorsque Nietzsche s'interroge à savoir si de tels philosophes ont déjà existé, il semble nous indiquer que le modèle de ce philosophe à venir existe loin dans le passé, notamment chez les philosophes préplatoniciens. Au-delà de l'éloge explicite des différents philosophes ayant précédé Platon, Nietzsche indique explicitement dans certains passages de son œuvre que Parménide, Pythagore, Empédocle, Anaximandre peuvent tous être considérés comme des exemples de fondateurs, de créateurs qui auront tenté de légiférer :

« Ces philosophes avaient une robuste foi en eux-mêmes et en leur 'vérité', avec laquelle ils écrasaient tous leurs voisins et leurs devanciers; chacun d'eux était un *tyran* batailleur et violent [...] Parménide donna aussi des lois, peut-être Pythagore encore et Empédocle; Anaximandre fonda une cité »¹⁹³.

Les préplatoniciens sont des modèles qui n'auraient pas été reproduits depuis l'arrivée du platonisme. Dans la *Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, Nietzsche les caractérisait par « l'absence de toute séparation entre la vie et la pensée ». Il n'y a pas chez les prédécesseurs de Platon de distinction stricte entre deux ordres de réalité distincts, celui de l'intelligible et celui de sensible. Nietzsche souligne toutefois l'échec de leur tentative de légiférer, qui a été très tôt contaminée par la morale socratique telle que l'a formulée Platon :

« Platon représente le début de quelque chose de tout à fait nouveau; ou, comme il est juste de le dire, depuis Platon, il manque aux philosophes quelque chose d'essentiel lorsqu'on les compare à cette République de génies qui va de Thalès à Socrate »¹⁹⁴

Ce « quelque chose d'essentiel » touche précisément à l'enjeu de la législation. Les préplatoniciens n'auront pas réussi à imposer une façon de voir la philosophie comme

¹⁹³ HTH, 1, 261

¹⁹⁴ PHTG, 2. Nous pouvons également nous référer à la suite de l'aphorisme 261, citée précédemment : « Platon fut le désir incarné de devenir le plus grand législateur et fondateur d'Etat philosophe; il semble avoir terriblement souffert de la non-réalisation de sa nature et son âme était vers la fin de sa vie pleine de la bile la plus noire » Ibid. HTH, 1, 261

un tout et l'appel de Nietzsche sera de reformuler un type de philosophe qui reste proche de la façon dont les préplatoniciens concevaient l'exercice de la philosophie. L'enjeu devient donc de préserver l'ambition législatrice propre aux Grecs sans se laisser prendre dans une perspective socratique. Tel que le signale Yannis Constantinidès :

« Pour ne pas échouer comme leurs précurseurs, les Préplatoniciens, les philosophes à venir devront légiférer pour l'ensemble de l'humanité et contraindre "la volonté millénaire à s'engager dans de nouvelles voies"¹⁹⁵. Pour rendre de nouveau possible la grandeur sur terre, ils devront créer de nouvelles valeurs, qui soient l'expression de la vie ascendante. Leur incombe ainsi la tâche essentielle de déterminer l'avenir de l'homme »¹⁹⁶.

Paradoxalement, c'est Platon qui réussira à donner à sa pensée une portée législatrice, malgré l'échec immédiat de ses tentatives politiques en ce sens.

2.2 : Nietzsche platonicien

Le rapport de Nietzsche à Platon est source de nombreux débats d'interprétations qui en soulignent la complexité. Nous insisterons sur trois éléments. En premier lieu, nous porterons notre attention sur l'importance du caractère proprement aristocratique de Platon en tant que philosophe. Nous nous attarderons ensuite sur un nécessaire passage à l'égalité démocratique pour réfléchir la Cité idéale et finalement, nous exposerons les points de similitude entre la pensée nietzschéenne et platonicienne sur l'enjeu de la législation, en passant par l'utilisation d'un « noble » mensonge. Tout cela nous mènera à un portrait global de l'enjeu hiérarchique dans la pensée nietzschéenne lorsqu'il s'agit de réfléchir le rôle du philosophe.

¹⁹⁵ PBM, 203

¹⁹⁶ Yannis Constantinidès. 2001. *Nietzsche*. Paris: Hachette, p.76

2.2.1 : Le platonisme et l'aristocratie

Il peut d'abord sembler difficile de distinguer Platon en tant que philosophe et le platonisme comme résultant, selon Nietzsche, de l'acte philosophique de Platon. Les aphorismes où il ne procède à aucune distinction entre Platon et un platonisme qui découleraient de Socrate sont abondants et tendent le plus souvent à les associer comme phénomène propre de la *décadence* d'Athènes. Parmi les nombreux exemples, nous pouvons nous référer à ce passage du *Crépuscule des idoles* :

« Cette irrévérence de considérer les grands sages comme *des types de décadence* naquit en moi précisément dans un cas où le préjugé lettré et illettré s'y oppose avec le plus de force : j'ai reconnu en Socrate et en Platon des symptômes de décadence, des instruments de la décomposition grecque. »¹⁹⁷

Rabattre Platon sur Socrate simplifierait toutefois fortement la relation nietzschéenne à celui qu'il qualifie aussi de « plus beau fils de l'antiquité »¹⁹⁸. Une lecture plus fine de l'œuvre nous amène à distinguer entre Platon et les effets de sa philosophie. Au-delà des critiques acerbes que Nietzsche adresse au platonisme, Platon serait le premier grand législateur de l'Occident et à ce titre le modèle à suivre en tant que philosophe¹⁹⁹. Il existerait donc une différence importante entre l'acte législateur du philosophe, qui consiste à donner forme au monde par la création de valeurs, et les conséquences déterminées de telle ou telle législation. Exprimée autrement, une distinction doit être faite entre la force que suppose une législation, que Nietzsche semble saluer, et le contenu de la législation. Platon semble être l'exemple parfait d'un législateur qui aura donné forme par un acte créateur, mais qui est condamné par Nietzsche pour le contenu de sa législation et ses conséquences.

¹⁹⁷ CiD, « le problème Socrate », 2

¹⁹⁸ PBM, préface

¹⁹⁹ Nous pouvons reprendre les mots de Nietzsche lorsque celui-ci se revendique explicitement de la descendance du type de philosophe qu'était Platon : « Quand je parle de Platon, de Pascal, de Spinoza et de Goethe, je sais que leur sang circule dans mes veines – je suis fier, lorsque je dis la vérité à leur sujet – la famille est de qualité assez bonne pour n'avoir pas besoin d'affubler ou de dissimuler » *dans* FP V, 12 [52].

Les analyses du premier chapitre rappelaient les critiques de Nietzsche à l'égard de la tradition philosophique dont Platon serait la principale source. Bien qu'il serait erroné de confondre les notions de vérité et de volonté du point de vue de leur origine historique, il n'en reste pas moins qu'elles apparaissent comme étant des conséquences de la façon dont Platon aurait systématisé la philosophie par un exercice législateur. La préface de *Par-delà bien et mal*, pour ne rappeler que ce texte, indique explicitement que la plus grande erreur vient du travail de Platon²⁰⁰ et que c'est au travers de la reprise des thèses platoniciennes et de leur épuisement que la civilisation occidentale tend vers sa forme la plus avilie. Tel que le signale Lampert, le platonisme est vu par Nietzsche comme le moment décisif de l'histoire de la philosophie :

« Platonism is the decisive event in our whole spiritual history partly because the dangerous dream that it thought salutary cost the West its greatest achievement: the Greek enlightenment as sheltered and carried forward in Rome, but killed off by Christianity. »²⁰¹

Tout le projet de *Par-delà bien et mal* semble s'orienter vers une critique en règle de l'ensemble de la philosophie qui découle des thèses platoniciennes. Or, comme Nietzsche l'a écrit lui-même, Platon valait certainement mieux que la compréhension que les philosophes ont eue de sa philosophie. Sous sa forme christianisée, notamment, le platonisme n'est en réalité qu'une mécompréhension pour la masse, un « platonisme popularisé, c'est-à-dire un mode de pensée créé pour la plus haute aristocratie spirituelle et adapté à des natures d'esclaves »²⁰². Jugement qui confirme que Nietzsche voyait en Platon le grand aristocrate de la pensée dont l'objectif était, par exemple, de

²⁰⁰ « Il semble que toutes les grandes choses, pour s'imprimer dans le cœur de l'humanité avec des exigences éternelles, doivent d'abord parcourir la terre sous forme de caricatures grimaçantes, formidables et terrifiantes : la philosophie dogmatique fut l'une de ces caricatures grimaçantes, par exemple la doctrine du Vedanta en Asie, le platonisme en Europe [...] la plus durable et la plus dangereuse de toutes les erreurs jusqu'à présent a été l'erreur d'un dogmatisme, à savoir l'invention par Platon de l'esprit pur et du bien en soi » PBM, préface

²⁰¹ Lampert, 2004. *Op. cit.* p.209

²⁰² Lettre de Nietzsche à Overbeck du 31 mars 1885

« fixer les coutumes importantes »²⁰³, ce qui représente le propre de l'activité législatrice philosophique. Pour Céline Denat, Nietzsche se revendique de cette lignée des philosophes « aristocrates » :

« Nietzsche se considère comme un descendant et un héritier de Platon, et considère donc en retour Platon lui-même comme l'un de ceux qui préfigurèrent son propre souci et sa tâche philosophique, comme l'un des penseurs en qui il était en quelque sorte déjà "vivant", Nietzsche s'inscrit au sein de la longue, mais rare lignée des "aristocrates" de "l'histoire de l'esprit", et par là même parmi les descendants de Platon, qui incarna en effet selon lui le type même de "l'homme supérieur", de la noblesse »²⁰⁴.

Nietzsche voit donc en Platon une pensée aristocratique dont la réception aura corrompu la teneur réelle. En quelque sorte, nous pourrions affirmer que la lecture de Platon et l'exigence posée par Nietzsche de savoir bien lire Platon devrait être entendue comme un appel à quitter une première lecture naïve pour préférentiellement tendre vers l'adoption d'une lecture plus fine et nuancée.

Dès lors qu'on reconnaît l'ambivalence du statut de la philosophie platonicienne aux yeux de Nietzsche, qui passe des propos les plus critiques à de grands éloges²⁰⁵, nous devons reconnaître la nécessité d'adopter une posture interrogative sur l'œuvre platonicienne pour pleinement saisir ce qui est en jeu dans la complexité de l'attitude de Nietzsche à son égard. C'est donc au travers d'un type de lecture particulier qui conduira Nietzsche à considérer Platon, non pas seulement comme un adversaire, mais aussi comme un modèle :

²⁰³ A, 496

²⁰⁴ Céline Denat. « Pourquoi et en quel sens 'lire Platon'? Nietzsche, héritier et lecteur de Platon » dans Martine Béland. 2015. *Lectures nietzschéennes: sources et réceptions*. Montréal: Presses de l'Université de Montréal, p.42

²⁰⁵ À cet effet, nous pouvons nous référer à la lettre que Nietzsche adresse à Paul Deussen : « Peut-être ce vieux Platon est-il en vérité mon plus grand adversaire ? Mais comme je suis fier d'avoir un tel adversaire ». Lettre à Paul Deussen du 16 novembre 1887.

« C'est ce mode de lecture particulier qui conduit en effet Nietzsche à considérer Platon comme son "ancêtre", c'est-à-dire comme un penseur qui ne s'est à vrai dire nullement attaché à la recherche de la vérité, mais qui, reconnaissant la valeur et la nécessité de la fausseté et du mensonge, a par ce moyen avant tout de légiférer afin de réformer la culture et d'élever l'homme, comme le veut Nietzsche lui-même. »²⁰⁶

Cette lecture d'un Platon législateur permet de mieux comprendre le propos de Nietzsche lorsqu'il sépare Platon de « tout l'idéalisme philosophique »²⁰⁷. Il souligne par exemple que « Platon [...] voulait voir enseignée comme vérité absolue ce qui à lui, ne semblait même pas vérité relative : à savoir l'existence particulière et l'immortalité des "âmes" »²⁰⁸. Nous pourrions affirmer que même si Platon reconnaissait le statut incertain de ce qu'il avançait, il l'a établi en certitude. Nietzsche semble reconnaître chez Platon un côté véritablement artiste, proche du travail d'un comédien. Le septième aphorisme de *Par-delà bien et mal*, où Nietzsche oppose Platon à Épicure, est frappant à cet égard. Les deux philosophes de l'Antiquité représentent pour Nietzsche les protagonistes d'un combat entre une certaine forme de sensualisme et la métaphysique. Nietzsche explique que c'est Platon qui l'aura emporté et que c'est grâce à son « art de la mise en scène » que ce dernier aura vu ses concepts et idées s'inscrire dans le temps. Lampert rend très bien cette idée:

²⁰⁶ Denat. *Op. Cit.* p.46

²⁰⁷ « Tout idéalisme philosophique fut jusqu'à présent quelque chose comme une maladie, partout où il ne fut pas, comme dans le Platon, la précaution d'une santé trop riche et dangereuse ». GS, 372

²⁰⁸ FP XIV 14 [116]

« Epicurus was moved to malice against Plato and the Platonists because their acting talents successfully won over the tyrant whose ass they kissed - not Dionysius of Syracuse but the public, which Plato suggested was the master tyrant. If every great philosophy is a passion to rule, it is clear why a discrepancy in acting talent so ate at Epicurus: Plato, his rival, came to rule through the stage, through the great acts of pious fraud that persuaded the many that Plato's was the divine philosophy and Epicurus's only a demonic atheism. Plato won this war between gods and giants because of his acting talent, acting as he believed the uplifting moral tales he told. Plato's acting ability gave his philosophy a means to rule that the teacher of ataraxia could not help but envy »²⁰⁹.

L'insistance sur l'aspect résolument artiste de la démarche platonicienne indique que Platon, aux yeux de Nietzsche, ne croyait pas vraiment ce qu'il avançait. C'est précisément ce qu'il admire, cette démonstration de force et de législation, bien qu'il en regrette les effets. Dès lors qu'on admet que Platon ne doit pas être associé *de facto* à ce que la tradition philosophique a décidé d'en faire, nous pouvons tirer une première conclusion partielle : Platon devrait être réinterprété de façon à comprendre son influence dans la compréhension nietzschéenne du philosophe-législateur²¹⁰. C'est justement cette tentative de législation qui nous éclaire sur l'entreprise philosophique nietzschéenne.

Nietzsche admire en Platon celui qui aurait effectivement su légiférer sur « les choses les plus proches »²¹¹ dans les *Lois* et qui ne serait pas le contempteur du corps que la tradition a retenu. Tel que l'indique Nietzsche, Platon serait plus précisément celui qui nous offre la première clé d'interprétation en faveur d'une réflexion qui

²⁰⁹ Lampert. 2004. *Op. Cit.* p.212

²¹⁰ Nous pouvons nous référer au propos de Céline Denat lorsque cette dernière indique que « Platon serait l'auteur des valeurs dont nous sommes tous d'abord les involontaires héritiers, et qui doivent être surmontées ». Denat. *Op. Cit.* p.45

²¹¹ VO, 5

partirait du corps²¹². Indépendamment du résultat de son travail philosophique, Platon devrait donc être réinterprété comme un philosophe « authentique » au sens nietzschéen, celui qui possède la capacité et le devoir de légiférer sur la conduite des hommes. Nietzsche nous indique dès ses écrits les plus précoces qu'il est essentiel de « considérer la mission de législateur de Platon comme le point central du vouloir platonicien »²¹³. Pour Constantinidès, Nietzsche a une franche admiration dans le projet politique platonicien :

« C'est au regard de cette inspiration fondamentale que Platon apparaît à Nietzsche comme plus proche de Pythagore que de Socrate. Platon serait ainsi essentiellement un réformateur politique et religieux et la morale socratique un trait secondaire de sa philosophie »²¹⁴.

L'aspect proprement politique du travail platonicien est largement salué par Nietzsche comme un moment important, véritable tournant dans l'histoire philosophique grecque. Au-delà du moralisme socratique, Nietzsche voit en Platon une facette tout autre du travail de ce dernier.

Dès lors, le philosophe authentique aura un double rapport au modèle platonicien. Il lui faudra comprendre les conséquences du platonisme sur la civilisation moderne et entrevoir comment en renverser les conséquences. Mais parallèlement, il aura à envisager, à la manière de Platon, la question de la forme que devrait prendre la société de façon à réussir l'entreprise d'élever l'homme. Déjà, la préface de *Par-delà bien et mal* reflète ce double rapport à Platon²¹⁵, en passant presque directement de la critique de l'erreur dogmatique à l'éloge de la plus belle pousse de l'antiquité.

²¹² Tel que Nietzsche l'exprime lui-même : « D'abord élever le corps. On trouvera bien la pensée qui correspond. Platon ». FP X, 26 [55]

²¹³ *Introduction à la lecture des dialogues de Platon*, éd. de l'éclat, 1991, p.7

²¹⁴ Constantinidès. 2001. *Op.Cit.* p.130

²¹⁵ D'un côté Nietzsche nous parle d'une philosophie dogmatique et de l'autre du « plus beau fils de l'antiquité ». PBM, préface

Revenons sur nos pas. Nietzsche semblait reconnaître chez les philosophes présocratiques des modèles de philosophes « authentiques », législateurs. Leur tentative législative ayant échoué, il se retourne vers Platon pour y voir la figure philosophique législative la plus forte de l'antiquité. D'un point de vue théorique, Platon apparaît pour Nietzsche comme un « hybride », un moment tournant dans l'histoire philosophique grecque. Il voit en Platon un alliage où « se mêlent les traits caractéristiques de la distance et de la sérénité royale d'Héraclite, de la compassion mélancolique du législateur Pythagore, et de la dialectique de Socrate, le connaisseur d'âme »²¹⁶. Toutefois, ce ne sont pas les œuvres théoriques de Platon qui semblent intéresser Nietzsche, mais plutôt son rapport au politique. La doctrine des idées n'intéresse Nietzsche que dans la mesure où elle est « subordonnée à une activité de législation »²¹⁷. Or, l'histoire nous enseigne que cette législation aura eu des effets néfastes qui aboutiront dans un premier temps au christianisme et finalement à la décadence des valeurs modernes. En quelque sorte, il est clair pour Nietzsche qu'il y a la une nécessité de légiférer, telle que l'aura fait Platon, de façon à renverser les conséquences du platonisme.

Nous nous accordons donc avec Lampert lorsqu'il souligne la volonté de Nietzsche de dépasser le platonisme²¹⁸ en utilisant paradoxalement Platon comme modèle. Lampert va cependant plus loin. Pour bien saisir la distinction entre Platon et Nietzsche, d'une part, et les « ouvriers de la philosophie » d'autre part, il faut reconnaître l'auteur de la *République* comme étant non seulement un « philosophe

²¹⁶ PHTG, 2

²¹⁷ Constantinidès. 2001, *Op. Cit.* p.130

²¹⁸ « The preface as a whole, with its focus on Plato, suggests the awesome possibility that the fate of platonism, our childish dogmatism, opens the possibility of true maturity, a true interpretation of nature generated by a successful wooing of truth by her lovers, and a Plato-like effort to build a global culture on that interpretation ». Lampert. 2004. *Op. cit.* p.209

authentique »²¹⁹, mais également un philosophe s'arrogeant le droit de « mentir »²²⁰. Bien que pouvant paraître contradictoire, ce lien établi entre l'authenticité et le mensonge ouvre le questionnement fondamental sur le rôle du législateur et de sa posture morale dans la Cité.

Sur ces deux enjeux, nous pouvons légitimement nous interroger sur la possibilité d'être à la hauteur de Platon, c'est-à-dire créateur, de façon à renverser le platonisme. Est-il possible pour Nietzsche, en quelque sorte, de renverser le platonisme en utilisant le modèle du philosophe-législateur qu'aurait été Platon? Pour tenter de répondre à cette question, il est utile d'éclairer la proximité entre Nietzsche et Platon sur l'enjeu précis de leur critique respective du type d'homme qui s'impose dans la Cité grecque tardive et dans la civilisation européenne à l'époque de Nietzsche. Si c'est d'abord sur l'enjeu des valeurs que Nietzsche veut transformer la civilisation européenne, il lui faut aller voir de plus près quelles sont les valeurs de l'homme contemporain.

Dès l'annonce de la mort de Dieu dans le *Gai Savoir*²²¹, Nietzsche entrevoit la menace que la perte radicale de tout sens peut entraîner pour la civilisation européenne. Mais la mort de dieu est aussi « une promesse, la promesse d'une "nouvelle aurore", d'un monde enfin débarrassé de la tutelle des prêtres et du péché et recouvrant son innocence »²²². Dès lors que Dieu est mort, deux options apparaissent du point de vue de Nietzsche : l'homme peut tendre vers une certaine forme de nihilisme et dégrader les possibilités de la vie ou bien l'espace qui s'est libéré peut lui permettre d'adhérer et de croire en de nouvelles valeurs, ce qui aura pour conséquence d'optimiser la valeur

²¹⁹ Tel que l'indique Lampert : « This is my introductory point : to understand Plato as Nietzsche did it is necessary for us philosophical laborers [...] to see Plato as a genuine philosopher who said to his times 'we have to go that way' ». Ibid. p.206

²²⁰ « Let me also add a second, hard-to-accept point about Nietzsche's Plato as a creator of values: he is one of those legislators of morality who afforded himself the right to lie, to lie morally for what he took to be the good of his people ». Ibid. p.206

²²¹ « [...] Le fou sauta au milieu d'eux et les transperça de son regard. 'où est allé Dieu? S'écria-t-il, je veux vous le dire! Nous l'avons tué' ». GS, 125

²²² Constantinidès. 2001, *Op. Cit.* p.110

de la vie. C'est la seconde option que Nietzsche présentera dans son *Zarathoustra*²²³. Transformer les valeurs nécessite forcément un moment créateur, exigence nécessaire qui incombe au philosophe-législateur. Tel que l'indique Nietzsche lui-même :

« Pensée fondamentale : les nouvelles valeurs doivent d'abord être créées – cette tâche ne nous sera pas épargnée! Le philosophe doit être un législateur. Types nouveaux. (Comment les types les plus élevés [p. ex. les Grecs] ont été jusqu'ici : vouloir consciemment cette sorte de "hasard"). »²²⁴

Pour penser le type du législateur, Nietzsche s'inspire d'abord et avant tout des formes anciennes de la grandeur. Il donnera par la suite le nom de *surhumain* à « son propre projet d'élevage d'un type de vie supérieure »²²⁵. C'est d'abord sur le terrain spirituel, transformé par la mort de Dieu, et ensuite sur le terrain politique que Nietzsche portera son attention concernant l'impact que devra avoir le philosophe-législateur.

2.2.2 : Démocratie et égalité

Nietzsche sait qu'il évolue dans une société démocratique et c'est en observant cette dernière qu'il réfléchit à son projet législatif. Pour bien saisir la teneur de ce projet, il faut donc prendre une certaine mesure de la façon dont il perçoit et traite la démocratie et l'égalité. Le philosophe authentique semble devoir instaurer une nouvelle forme sociopolitique hiérarchique²²⁶ de façon à régler le « problème de la civilisation »²²⁷ qui découle d'une tendance à l'égalité sous tous les plans.

²²³ Nous pouvons nous référer à la section sur « Des vieilles et nouvelles tables » dans la troisième partie de *Ainsi parlait Zarathoustra*.

²²⁴ FP XI, 35 [47]

²²⁵ Constantinidès. 2001, *Op. Cit.* p.109

²²⁶ Également nommé « pathos de la distance »

²²⁷ Tel que l'indique Constantinidès, parlant de la civilisation moderne : « identifiée à la décadence, celle-ci fait chez lui l'objet d'une critique sans concessions, qui vise tout particulièrement la politique moderne. L'égalité des droits et le suffrage universel lui apparaissent ainsi comme révélateur de la déchéance de l'humanité moderne ». Constantinidès. 2001, *Op. Cit.* p.110

Ce qui fait problème pour Nietzsche trouve son expression la plus claire dans l'édification de la morale chrétienne sur la base du platonisme. Ce platonisme doit être renversé, croit Nietzsche, puisque nous continuons de subir les contrecoups de la morale chrétienne et de ses effets pervers. La morale chrétienne aurait grandement miné les possibilités de l'humanité en prônant « l'altruisme et en protégeant les faibles et les laissés-pour-compte »²²⁸ ainsi qu'en aliénant les conditions d'émergences des *hommes de type supérieur*. Considérant ces éléments comme vecteur du nihilisme, Nietzsche signale que c'est grâce à ce genre de valeurs que les prêtres ont longtemps dominé. Pour qu'elle prenne fin, cette domination des valeurs chrétiennes doit être évaluée et remise en cause par le philosophe authentique. La tâche illustre la nécessité, selon Nietzsche, de chercher les différentes origines des jugements de valeur pour déterminer quelles parties « malades » de la société doivent être éliminées : « le physiologiste exige l'ablation de la partie dégénérée, il nie toute solidarité avec ce qui dégénère, il est loin de le prendre en pitié »²²⁹. Ce genre de propos peut apparaître tendancieux dans la mesure où il présente un visage extrêmement dur des thèses nietzschéennes. Ses écrits les plus tardifs semblent néanmoins aller dans le même sens. Nietzsche radicalise en effet ses propos dans la troisième partie de son œuvre de façon à clairement signaler la nécessité de son travail. Tel qu'il l'indique lui-même dans *Ecce Homo* :

« Ma tâche de préparer à l'humanité un instant de suprême retour sur elle-même, un grand midi, où elle pourrait regarder en arrière et regarder dans le lointain, où elle se soustrairait à la domination du hasard et des prêtres et où elle se poserait, pour la première fois, dans son ensemble, la question du pourquoi et du comment, — cette tâche découle nécessairement de la conviction que l'humanité n'est pas d'elle-même sur la bonne voie, qu'elle

²²⁸ Nous pouvons nous référer aux premiers aphorismes de l'Antéchrist qui fait du christianisme la religion défenderesse par excellence des faibles : « Le christianisme a pris le parti de tout ce qui est faible, bas, raté, il a fait un idéal de l'opposition aux instincts de conservation de la vie forte; il a perverti la raison même des natures spirituellement les plus fortes, en enseignant à ressentir les valeurs les plus hautes de la spiritualité comme coupables, comme trompeuses, comme des tentations. L'exemple le plus lamentable – la perversion de Pascal, qui croyait à la perversion de sa raison par le péché originel, alors qu'elle n'était pervertie que par son christianisme » dans AC, 2

²²⁹ EH, Aurore, 2

n'est absolument pas gouvernée par des lois divines, que bien au contraire, c'est justement l'instinct séducteur de la négation, de la corruption, de la décadence qui a toujours régné sous le masque des jugements de valeur les plus sacrés. C'est pourquoi la question de l'origine des valeurs morales est pour moi une question primordiale, car elle conditionne l'avenir de l'humanité »²³⁰.

Le constat de corruption de la civilisation découlant des valeurs chrétiennes, sous une forme spirituelle, ou de l'idéal démocratique, sous une forme politique, amène Nietzsche à s'interroger sur les modalités *pratiques* des valeurs. En effet, si nous avons à établir un point d'origine à la critique nietzschéenne dont découlera la nécessité de l'avènement du philosophe-législateur, il se trouve dans la filiation entre la politique moderne et les valeurs propres à la morale chrétienne.

La revendication de la pleine égalité des droits ainsi que la montée du socialisme observable au dix-neuvième siècle proviennent directement, selon Nietzsche, de l'inoculation de la morale chrétienne en politique²³¹. Le rejet de la hiérarchie, de la hauteur et de la différence représente ce que Nietzsche exècre dans la politique de son époque. Cette politique moralisée rend obsolète toute idée de hiérarchie naturelle entre les hommes et, conséquemment, rend suspect tout *pathos de la distance*²³². Nietzsche ne laisse planer aucun questionnement sur ses préférences quant à la nécessité d'une aristocratie de l'esprit représentant les valeurs nobles et une « morale des maîtres ». Plusieurs fois dans son œuvre, il vante les mérites de la distance entre les hommes²³³, en réaction à l'idéal démocratique de son époque :

²³⁰ Ibid.

²³¹ Nietzsche s'exprime explicitement sur la possibilité du génie dans une société socialiste : « Les socialistes désirent établir le bien-être pour le plus grand nombre possible. Si la patrie durable de ce bien-être, l'Etat parfait, était réellement atteinte, le bien-être détruirait le terrain d'où naissent la grande intelligence et généralement l'individualité puissante : je veux dire la forte énergie. L'humanité serait devenue trop lasse, une fois cet Etat réalisé, pour pouvoir produire encore le génie » dans HTH, I, 235

²³² Par *pathos de la distance*, nous nous référons à ce « type d'affectivité caractéristique de la noblesse » qui se trouve à être diamétralement opposé à la tentative égalitaire de la modernité démocratique

²³³ Nous utilisons ici l'idée du *pathos de la distance* dans une perspective politique. Toutefois, il aurait évidemment été possible de nous référer à l'idée de distance notamment dans la possibilité de produire

« L'égalité, une certaine assimilation effective qui ne fait que s'exprimer dans la théorie des 'droits égaux', relève essentiellement de cette décadence : l'abîme entre homme et homme, entre une classe et une autre, la multiplicité des types, la volonté d'être soi, de se distinguer, ce que j'appelle le *pathos de la distance* est le propre de toutes les époques *fortes*. L'écart, la tension entre les extrêmes sont chaque jour plus petits, - les extrêmes s'effacent même jusqu'à l'analogie... »²³⁴

Pour Nietzsche, l'égalité tend non pas à améliorer l'homme, mais plutôt à le rendre abruti et à l'assimiler à une grande masse hébétée dont l'avenir se mesure à la capacité à se fondre parmi les autres²³⁵. Son analyse du type d'homme découlant du fait démocratique dénote une profonde aversion pour cet homme grégaire, essentiellement vide de tout sens de la distance et de toute considération hiérarchique dans son organisation *physiologique*. La conception nietzschéenne de l'homme produit par la démocratie moderne est en ce sens très proche de la conception platonicienne de l'homme démocratique. L'analyse de la démocratie chez Platon passe par une évaluation *psychologique* de la structure de l'âme du citoyen²³⁶. Les effets de la démocratie mèneraient d'abord à installer « sur le trône de l'âme » les passions sensibles au détriment de la raison et de l'ardeur. La démocratie favoriserait ensuite, selon Platon, le déploiement de toutes les formes passionnelles et tend vers un certain chaos. La hiérarchie interne à l'âme est désormais abolie. De manière générale, l'homme démocratique finirait par être la cause de sa propre perte puisqu'il s'avère

des œuvres artistiques. Cette idée, comme quoi l'écart entre les hommes seraient pathologiques, ne se résout pas qu'à la forme politique, elle est omniprésente et totalisante chez Nietzsche.

²³⁴ CiD, « flâneries inactuelles », 37

²³⁵ Nous reprenons ici le propos de Karl Löwith lorsque celui-ci indique succinctement que « Nietzsche caractérise en général l'homme moderne en le présentant comme 'ne sachant plus où donner de la tête', parce qu'il n'a plus de but par rapport auquel il pourrait faire le projet de sa vie » dans Löwith, Karl. 1991. *Nietzsche: philosophie de l'éternel retour du même*. Paris: Calmann-Lévy. p.104

²³⁶ En ce sens, nous pouvons déjà voir un parallèle intéressant sur la constitution de l'âme platonicienne comme ensemble ordonné et hiérarchisé et les passages concernant l'affect du commandement nietzschéen

incapable de « s'ordonner » et de tendre vers les tâches politiques nécessaires au bon fonctionnement de la Cité²³⁷.

Du point de vue nietzschéen, l'exemple le plus clair de ce type d'individu se trouve explicité par la description des « derniers hommes » dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, dont il fait une nouvelle description, d'un point de vue politique, dans *Par-delà bien et mal* :

« L'homme des époques de décompositions qui mélange toutes les races, qui porte en lui l'héritage d'une ascendance hétérogène, c'est-à-dire des instincts et des jugements de valeur contradictoires, souvent plus que contradictoires et presque incessamment en lutte les uns avec les autres et qui ne lui laissent que rarement le repos – cet homme des civilisations tardives et des lumières rompues sera généralement un faible »²³⁸.

Il faut cependant nuancer, puisque Nietzsche paraît parfois indiquer que la société démocratique ouvrirait la possibilité de son propre dépassement, sans que celui-ci soit en aucun cas un fait nécessaire inscrit dans la logique de l'histoire²³⁹. Bien que Nietzsche semble mépriser le *dernier homme*, c'est justement sur ces derniers que l'idée de dressage s'applique le mieux. Le dernier homme serait en effet une entité plastique qu'il suffit de modeler d'une certaine façon pour lui donner forme. Il serait donc le « terrain » sur lequel l'acte législatif pourrait être le plus profond et le plus transformateur.

La huitième section de *Par-delà bien et mal*, intitulée « Peuples et patries », développe cette idée de façon plus directement politique. Nietzsche s'y penche sur les conséquences de la démocratie et en tire des conclusions pour son propre projet

²³⁷ Nous pensons ici aux mots de Socrate, décrivant le mode de vie des hommes démocratiques dans la Cité : « aujourd'hui il s'enivre au son des flûtes, demain il se contente de boire de l'eau et se laisse maigrir; un jour il s'entraîne au gymnase, le lendemain il est lascif et indifférent à tout, et parfois on le voit même donner son temps à ce qu'il croit être la philosophie ». *La République*, 561c-561d

²³⁸ PBM, 200

²³⁹ Encore une fois, nous pouvons nous référer ici à l'exemple platonicien de l'homme démocratique qui engendre les éléments nécessaires à sa propre perte.

philosophico-politique. Bien qu'au départ, cela puisse sembler curieux, la démocratie serait un passage obligé dans l'histoire des hommes dans la mesure où elle serait, pour le philosophe, un terrain propice pour mettre en place la législation *de l'avenir*. Il y aurait donc nécessité de l'égalité la plus forte pour être capable, par la suite, de tendre vers une inégalité formalisée dans une future civilisation européenne. Dès lors, il faudrait pousser encore plus dans ce mouvement de démocratisation, lui-même considéré comme une destinée, pour être en mesure ensuite de tendre vers quelque chose de nouveau²⁴⁰. Tel que l'indique Constantinidès :

« Aussi étonnant que cela puisse paraître, Nietzsche interprète ainsi cet avenir pourtant peu reluisant – le nivellement généralisé qui s'annonce – comme une promesse : la promesse d'une nouvelle hiérarchie, d'une nouvelle pyramide sociale dont la base sera constituée par ces hommes grégaires, interchangeables, réduits à l'état de simples instruments. Inversement, ceux qui sauront résister à des conditions aussi défavorables à l'épanouissement de la liberté d'esprit seront tout désignés pour en occuper le sommet; ils formeront une aristocratie spirituelle, qui répugnera à toute forme grossière de domination. »²⁴¹

Dès lors, on comprend que la démocratie n'est pas que la conséquence de la modernité, mais également le terreau fertile sur lequel une certaine « élite », une « caste » d'individus pourront élever l'espèce homme. Avec l'avènement de la démocratie s'éteint en quelque sorte le combat interne propre à toutes sociétés occidentales et apparaissent les bases du futur renversement de la démocratie elle-même²⁴². Nietzsche esquissait cette idée dans un fragment posthume lié à son *Zarathoustra* :

²⁴⁰ À cet effet, nous pouvons nous référer à cet aphorisme du *Crépuscule des idoles* : « On n'y peut rien : il faut aller de l'avant, je veux dire s'avancer pas à pas plus avant dans la décadence - (c'est là ma définition du « progrès » moderne...) » dans CiD, « Flâneries d'un inactuel », 43

²⁴¹ Constantinidès. 2000. *Op. Cit.* p.114

²⁴² Par combat interne, nous reprenons ici l'idée présentée par Nietzsche dans *La joute chez Homère*. Le combat, ou encore la lutte, existant à l'intérieur d'une société donnée a pour fonction chez Nietzsche de maintenir une forme d'équilibre. Cet équilibre permet la conservation et l'épanouissement de la Cité. Avec son caractère normalisateur, Nietzsche semble indiquer que la démocratie agit à l'inverse, elle semble éliminer toute logique agonistique au profit d'une Cité amorphe.

« Zarathoustra heureux par-dessus tout que la lutte des classes soit révolue, et qu'à présent le temps soit enfin venu pour une hiérarchie des individus. /la haine du système démocratique de nivellement n'est qu'au premier plan : en réalité, il est très content que ce système ait été poussé si loin. Il peut maintenant mener à bien sa tâche. — »²⁴³

Cette décadence démocratique permettra à Nietzsche d'appeler la civilisation à une transformation radicale et d'espérer l'avènement d'une « grande politique » dont les principaux acteurs seront les philosophes *à venir*. La grande politique nietzschéenne²⁴⁴ renvoie à la nécessité intrinsèque d'une hiérarchie pour assurer l'émergence et l'épanouissement du surhomme au sein d'une société donnée. À l'opposé de la « petite » politique nationaliste ayant lieu en Allemagne à son époque, Nietzsche souhaite, au travers les actions d'une minorité appartenant à une classe supérieure, procéder à un changement qualitatif important sur la culture. Pour ce faire, il prône une forme de *Césarisme spirituel*²⁴⁵, qui associe le philosophe de l'avenir à la gestion de cette nouvelle culture. Pour qu'apparaissent les conditions de possibilité de l'apparition du philosophe, Nietzsche indique qu'une forme radicale de hiérarchie doit prendre place dans la culture.²⁴⁶

Malgré l'avantage que procure l'égalité en fournissant des hommes malléables, ressortent donc deux figures de la hiérarchie. Au départ, une hiérarchie préalable doit exister pour permettre l'émergence du philosophe de l'avenir, le « génie » ne pouvant exister qu'en opposition avec une masse, il est nécessairement le produit d'une société inégalitaire²⁴⁷. Une fois cette société composée d'une large part d'hommes malléables

²⁴³ FP XI, 39 [3]

²⁴⁴ À ne pas confondre avec la grande politique bismarckienne qui se déroule simultanément en Allemagne. Nietzsche est en réalité très critique à l'égard du nationalisme allemand.

²⁴⁵ FP, « Gai savoir », 11 [294]

²⁴⁶ À cet effet, nous pouvons nous référer aux mots de Nietzsche lorsqu'il indique que « le nouveau philosophe ne peut naître qu'en relation avec une caste dominante, en tant que sa spiritualisation suprême. La grande politique, le gouvernement de la terre sont proches » dans FP XI, 35 [47].

²⁴⁷ Nietzsche revient constamment sur l'idée que le génie ne peut se développer que dans une société inégalitaire ou un important principe de distinction est omniprésent, notamment dans la section *Caractères de haute et basse civilisation* dans *Humain, trop humain*.

et dirigée par une minorité « géniale », il est nécessaire pour Nietzsche d'assurer le maintien et l'épanouissement d'une société hautement hiérarchique basée sur le modèle de la Cité telle que la pense Platon :

« Si Nietzsche met l'accent [...] sur l'importance fondamentale de la dimension politique de la philosophie platonicienne et s'il montre tant d'estime pour le projet platonicien d'une cité où tout est mis en place pour permettre au philosophe d'atteindre un développement optimal, c'est qu'il part comme Platon d'une réflexion sur les rapports que doivent entretenir l'État et la culture. »²⁴⁸

Bien que la démocratie pourrait laisser l'impression qu'une telle inégalité serait impossible de par son caractère normalisateur et, par conséquent, pourrait rendre impossible l'apparition du philosophe, il est important de garder en tête que la démocratie n'arrive jamais à créer une pleine égalité. Le régime démocratique n'abolit pas totalement les différences, surtout celles qui se situent sur le plan de l'esprit²⁴⁹.

Selon Nietzsche, ce changement d'un régime *bariolé* à un régime formellement hiérarchique peut s'opérer par la *grande politique*. C'est d'ailleurs en référence à cette notion de *Grande Politique* qu'on voit se dessiner les traits spécifiques de la volonté nietzschéenne de transformer en profondeur la culture et l'éducation²⁵⁰. Pouvoir réellement agir en profondeur revient d'office au philosophe dans la pensée nietzschéenne. Nietzsche détermine donc que c'est le philosophe qui est le seul réellement habilité à offrir une nouvelle culture en passant par la création de valeurs. Le philosophe-législateur aura le mandat de donner politiquement forme au monde

²⁴⁸ Constantinidès. 2001. *Op. Cit.* p.116

²⁴⁹ Les conférences de Nietzsche sur l'éducation expriment déjà l'idée d'une profonde inégalité dans la capacité des hommes à s'élever et à s'éduquer. On retrouve ses conférences dans ses textes nommés *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*.

²⁵⁰ À cet effet, nous pouvons nous référer au propos de Constantinidès : « Ce qui fait en effet la spécificité de la Grande politique nietzschéenne, c'est sa volonté d'agir en profondeur, de déterminer le cours de la civilisation pour des millénaires grâce à l'inversion de toutes les valeurs ». Constantinidès. 2001. *Op. Cit.* p.117

pour remplacer sa forme actuelle. Idée dont on retrouve d'ailleurs une formulation condensée dans les fragments posthumes :

« *Premier principe* : la grande politique veut que la physiologie soit la reine de toutes les autres questions; elle veut créer un pouvoir assez fort pour *élever* l'humanité comme un tout supérieur, avec une dureté sans ménagements, contre tout ce qu'il y a de dégénéré et de parasitaire dans la vie, — contre ce qui pervertit, empoisonne, dénigre, ruine... et voit dans l'anéantissement de la vie la marque distinctive d'une espèce supérieure d'âme [...] *Deuxième principe* : créer un parti de la vie, assez fort pour la *grande* politique : [...] elle mesure la place des races, des peuples, des individus [...] d'après la garantie de vie que comporte leur avenir, — elle met impitoyablement fin à tout ce qui est dégénéré et parasitaire. *Troisième principe*. Le reste en découle »²⁵¹

Ce que Nietzsche entend par la nécessité d'une nouvelle transformation en profondeur de la civilisation pour en élever la culture passe par un regard critique envers les effets du christianisme. Tout le projet nietzschéen du renversement des valeurs serait en réalité une tentative de créer des conditions qui permettront *l'ennoblissement* de l'homme et, inversement, de le sortir du marasme dans lequel il évolue depuis la propagation des valeurs chrétiennes.

Pour Nietzsche, le christianisme a été une tentative pour amender l'homme et le transformer de façon durable. Il aurait d'ailleurs été la première forme de dressage de *masse*. En voulant améliorer le type homme, le christianisme n'aura en réalité fait que le rendre esclave d'une morale annihilant des possibilités qu'offre la vie. Nietzsche revient sur cette idée en indiquant que le christianisme, pour rendre l'homme meilleur, l'aurait perverti :

²⁵¹ FP XIV, 25 [1]

« Pour parler physiologiquement, dans la lutte avec la bête, rendre malade est peut-être le seul moyen d'affaiblir. C'est ce que l'Église a compris : elle a perverti l'homme, elle l'a affaibli — mais elle a revendiqué l'avantage de l'avoir rendu "meilleur" »²⁵².

Le christianisme n'aurait donc été qu'une vaste tentative de « domptage de la bête humaine »²⁵³, qui aura fourni les outils nécessaires à un type de domination qui requiert une forme d'humanité pervertie. Précisons néanmoins qu'il serait inexact de limiter la critique de Nietzsche au christianisme. Au mieux, les grandes religions auraient aidé les faibles à « se préserver du vacarme et des tracasseries d'une domination plus grossière et de se garder purs de la souillure inhérente à toute action politique »²⁵⁴. Mais Nietzsche rejette en réalité toute tentative de transformation de l'homme par un processus de *massification* et de *réduction*. Dès ses premiers textes sur la culture et l'éducation, notamment *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, jusqu'au réquisitoire contre le bouddhisme, il critique le travail du « négatif » qu'entraîne tout effet normalisateur propre à son époque. L'élevage de l'homme ne peut être envisagé comme une opération totalisante touchant l'ensemble des hommes. Il doit préférablement être considéré comme une tentative de formation des conditions nécessaires à l'émergence du surhomme. Au final, Nietzsche désire le jaillissement de l'exception et non la promotion de tous et cette exception, elle n'est possible qu'avec un large masse d'individus d'où peut émerger les individus exceptionnels.

Mais comment Nietzsche formule-t-il, sur un plan pratique, les conditions nécessaires de cet « élevage »? Acteur clé dans la création de nouvelles valeurs, le philosophe-législateur semble être la pièce maîtresse du casse-tête nietzschéen pour réformer la civilisation européenne et lui donner une culture authentiquement hiérarchique. Tout cela peut néanmoins paraître opaque, dans la mesure où nous retrouvons rarement l'expression explicite de Nietzsche sur un quelconque projet

²⁵² CiD, « ceux qui veulent rendre l'humanité meilleure », 2

²⁵³ Ibid.

²⁵⁴ PBM, 61

politique. Deux exemples semblent néanmoins ressortir des textes nietzschéens. D'abord un éloge de la Cité tel que réfléchi chez Platon et ensuite ses références aux Lois de Manou.

2.2.3 : Éloge de la Cité platonicienne et des Lois de Manou

L'idée que Platon serait un philosophe législateur est présente dès le texte de jeunesse intitulé *L'État chez les Grecs*. Il est utile d'y revenir puisque c'est une des rares fois où Nietzsche expose ses thèses politiques en se référant positivement au modèle idéalisé de la Cité grecque telle que la présente Platon dans *La République*²⁵⁵ :

« La cité idéale de Platon apparaît d'après ces considérations comme quelque chose d'évidemment plus grand que ne le croient même les plus fervents de ses admirateurs, sans parler de l'attitude de supériorité de nos érudits "historisant" lorsqu'ils refusent un si beau fruit de l'Antiquité. Une institution poétique et un pinceau vigoureux révèlent la fin véritable de l'État, l'existence olympienne, la création toujours renouvelée et la formation du génie face à quoi tout autre être n'est qu'instrument auxiliaire et condition de possibilité »²⁵⁶.

La cité grecque telle que l'imagine Platon a pour source une fondation politique s'appuyant sur une hiérarchie présentée comme naturelle. Telle que détaillée par Platon, la formulation hiérarchique de la Cité exemplifie en quelque sorte la façon dont Nietzsche peut parfois tenir des opinions qui peuvent étonner. En effet, dans ses extraits les plus virulents, il exprime clairement la nécessité de l'esclavagisme²⁵⁷ ou encore

²⁵⁵ « Plus qu'à tel ou tel État grec de l'histoire, Nietzsche pense surtout ici, comme il l'indique lui-même à la fin de cette préface, à la cité idéale de Platon, qui repose sur une tripartition fonctionnelle, la « société guerrière » des gardiens dominant la classe des artisans et des travailleurs manuels et rendant possible l'existence d'une classe de philosophes-rois ». Constantinidès. 2001. *Op. Cit.* p.122

²⁵⁶ Nietzsche, Friedrich. 1975. *La philosophie à l'époque tragique des Grecs ; suivi de: Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*. Paris: Gallimard. p.190

²⁵⁷ « Nous ne pouvons par conséquent que tomber d'accord pour avancer cette vérité cruelle à entendre : l'esclavage appartient à l'essence d'une civilisation; vérité qui ne laisse à vrai dire subsister aucun doute quant à la valeur absolue de l'existence » Ibid. p.189

l'importance de maintenir des inégalités, prétendues naturelles, entre les hommes.²⁵⁸ Tel que préalablement mentionné, il serait évidemment réducteur de considérer Nietzsche comme simple apôtre de la force violente. Toutefois, nous pouvons voir une certaine continuité dans sa pensée lorsqu'il réfléchit sur la distance qui existerait entre les hommes. Si nous prenons l'exemple de *L'État chez les Grecs*, il semble clair qu'une société enviable sur le plan politique, pour Nietzsche, nécessite qu'une majorité d'individus soit condamnée à une vie médiocre et servile pour permettre à une élite de produire du génie²⁵⁹. Sans en faire une équation générale de façon à conclure que Nietzsche n'est qu'un apôtre de la violence, nous pouvons déterminer que la composante hiérarchique est un aspect essentiel de sa pensée politique.

Pour Nietzsche, l'aspect le plus important du législateur, celui de créer, se constitue justement comme une démonstration de force²⁶⁰. Démonstration de force, non pas entendue comme violence ou domination brutale, mais bien comme exemple de mise en forme du monde par l'imposition d'un régime de valeurs. Nietzsche rejette la violence bête et s'inscrit en continuité avec l'idée platonicienne du philosophe-roi. Ceux qui dominent, ce ne sont pas ceux qui appliquent la force brute, mais plutôt ceux qui dictent les valeurs. Cette idée trouve sa formulation dans la thèse platonicienne sur le rôle que devrait posséder le philosophe au sein de la Cité.

Déjà brièvement entrevue d'un point de vue de la pensée nietzschéenne, la volonté d'élevage qui incombe au philosophe-législateur passe en quelque sorte par une reprise de l'établissement d'un ordre politique favorable à l'émergence d'une élite. Le rôle du philosophe législateur sera « d'assurer des conditions optimales de vie à des

²⁵⁸ Une précision s'impose dans la mesure où il serait erroné de penser que Nietzsche souhaite retourner à l'esclavagisme de la Grèce antique. Nietzsche réfléchit les effets qu'aura eus la division entre les hommes dans la Cité grecque.

²⁵⁹ Nietzsche semble associer cette « vaste majorité » dans la modernité à l'idéal démocratique propre au 19^{ème}.

²⁶⁰ « On peut concevoir les philosophes comme ceux qui font l'effort le plus apparent pour expérimenter jusqu'où l'homme peut s'élever, particulièrement Platon : jusqu'où s'étend sa force ». FP XI, 34 [74]

naturels philosophes dûment sélectionnés au préalable »²⁶¹. Parmi ces conditions, et reprenant directement la thèse de Platon, Nietzsche suggère que l'avènement de ce type de philosophe passe par une refonte de l'ordre politique de son temps. Nous reprendrons ici le propos de Constantinidès :

« Pour Platon comme pour Nietzsche, l'existence d'une caste souveraine de philosophes-législateurs dépend de l'instauration préalable d'une hiérarchie; elle suppose donc une stricte répartition des rôles entre les différentes classes qui composent la cité idéale [...] L'analogie essentielle entre l'individu et la cité, qui souligne la nécessité de la maîtrise de soi, autrement dit de la discipline, relève en effet le caractère naturel de la domination et de l'obéissance »²⁶².

Se plaçant directement aux antipodes de la doctrine chrétienne de l'égalité de tous et de la prétention de la démocratie d'offrir à chaque citoyen la possibilité d'exercer également son droit politique, Nietzsche exprime une volonté d'établissement d'une forme politique hautement hiérarchisée. Forme politique qui serait fondée sur la croyance qu'une minorité, qu'un « petit nombre », doit agir comme guide pour la cité. Nous nous accordons avec la thèse que défend Leo Strauss lorsqu'il marque ainsi la singularité de la pensée politique nietzschéenne, en opposition avec son temps :

« Il existe une difficulté particulière à Nietzsche. Pour lui, toute vie véritablement humaine, toute haute culture, a nécessairement un caractère hiérarchique ou aristocratique; il est nécessaire que la plus haute culture du futur soit conforme à la hiérarchie naturelle entre les hommes. »²⁶³

Par-delà le modèle grec, l'utilisation de références hindoues par Nietzsche nous éclaire sur les modalités que prendrait une civilisation envisagée par le philosophe-législateur

²⁶¹Yannis Constantinidès. « Les législateurs de l'avenir (l'affinité des projets politiques de Platon et de Nietzsche) » dans Marc Crépon. 2000. *Nietzsche*. Paris: Edition de l'Herne. p.137

²⁶² Constantinidès. 2001. *Op. Cit.* p.124

²⁶³ Strauss, Leo. 2008. *La philosophie politique et l'histoire: de l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la philosophie*. Paris : Librairie générale française. p.233

nietzschéen²⁶⁴. Sans procéder à un long exposé sur les spécificités propres du fonctionnement du système des castes en Inde, nous pouvons affirmer que les références explicites et admiratives de Nietzsche envers la caste des brahmanes semblent agir comme une confirmation des leçons dégagées de l'analyse de Platon. Tel que Nietzsche l'écrit dans sa correspondance, les Lois de Manou auront été pour lui un exemple fort d'une société hautement hiérarchisée

« Ces dernières semaines m'ont procuré un enseignement capital : j'ai trouvé le Livre de la loi de Manou, dans une traduction française faite en Inde sous le strict contrôle des plus éminents prêtres et savants de là-bas. Ce produit absolument aryen, un code sacerdotal de la morale fondé sur les Védas, le système des castes et une très antique tradition – non pessimiste, bien que toujours très sacerdotal – complètent de la façon la plus remarquable mes idées sur la religion. J'ai l'impression, je l'avoue, que tout ce que nous possédons d'autre en matière de grande législation morale, paraît n'en être que l'imitation et la caricature : en premier l'égypticisme; mais Platon lui-même me semble, sur tous les points essentiels, avoir simplement reçu *l'excellent enseignement* d'un brahmane »²⁶⁵.

La lecture des livres de Manou semble avoir touché profondément Nietzsche et lui a permis d'aiguiser sa compréhension du projet platonicien de la Cité et la conception de son propre projet législatif. À première vue, lorsque Nietzsche fait référence aux brahmanes, il ne semble les envisager que comme des prêtres ascétiques appartenant à une culture non européenne. Il nous indique toutefois que l'apport des écrits brahmaniques est capital pour comprendre une philosophie qui permettrait de renverser le christianisme :

« Il y a une philosophie véritable derrière ce livre, en lui, et non pas seulement un mélange nauséabond de rabbinisme et de superstition. – Il donne quelque chose à mettre sous la dent même aux psychologues les plus blasés. N'oublions pas l'essentiel; ce qui le distingue de toute espèce de Bible : les castes nobles, les philosophes et les guerriers s'en servent pour

²⁶⁴ Ces références interviennent dans la partie plus tardive de l'œuvre nietzschéenne. Nous entendons ici la période allant de *Par-delà bien et mal* jusqu'à *l'Antéchrist*

²⁶⁵ Lettre à Peter Gast du 31 mai 1888

dominer la foule; partout des valeurs nobles, un sentiment de perfection, une approbation de la vie, un triomphal bien-être en soi et dans la vie, - le soleil luit sur le livre tout entier. – Toutes les choses que le christianisme couvre de sa vulgarité inépuisable »²⁶⁶.

Les écrits de Manou représentent pour Nietzsche l'exemple le plus tangible pour exprimer son désir d'ordre. L'appel nietzschéen d'une forte hiérarchie se radicalise donc dans son œuvre tardive, passant d'une nécessité de réfléchir à une ascendance existante dans le monde de l'art jusqu'à l'élaboration d'une réflexion pratique sur la hiérarchie.

À cet effet, on constate la continuation de l'éloge nietzschéen envers Platon et l'évocation de plus en plus fréquente des Lois de Manou, qu'il voit comme la manifestation la plus aboutie d'une société hautement hiérarchisée qui s'inscrirait dans la même logique que ce que propose Platon²⁶⁷. Les lois de Manou arrivant historiquement bien avant Platon, il reste que Nietzsche semble interpréter ces textes comme étant d'une importance capitale lorsqu'il s'agit de comprendre la pensée politique platonicienne. Platon aurait lui-même été devancé par les brahmanes indiens :

« Platon ne fut donc pas le premier à tenter une réforme du monde : les nobles brahmanes, qui sont d'ailleurs à l'origine de tout ordre des castes "aryens", l'ont précédé dans cette intention »²⁶⁸

Par conséquent, nous pouvons affirmer que la référence platonicienne agit comme toile de fond dans la mesure où, de *l'État chez les Grecs* jusqu'aux derniers fragments posthumes, Nietzsche est en dialogue continu avec Platon. Or, les lois de Manou apparaissent comme une radicalisation de la pensée platonicienne. Si, de prime abord, Nietzsche se réfère à *La République* et aux *Lois*, il devient évident qu'il considère de

²⁶⁶ AC, 56

²⁶⁷ Les derniers aphorismes de l'Antéchrist ainsi que certains fragments posthumes de 1888 sont des exemples où l'on retrouve un fort éloge des sociétés védiques

²⁶⁸Constantinidès. 2000. *Op. Cit.* p.139

plus en plus Platon comme étant l'expression grecque d'une pensée pleinement développée dans les Lois de Manou²⁶⁹.

Par exemple, bien que la tripartition platonicienne de la Cité se distingue du système des castes propre aux lois de Manou sur un ensemble de plans, on observe une forte similitude dans la détermination des rôles sociaux. Le texte indien, souligne Nietzsche, insiste sur « la nécessité d'une direction spirituelle de l'État [...] et prévoit aussi une caste intermédiaire de guerriers, qui s'occupe du gouvernement, ainsi qu'une large base de médiocres, dont la raison d'être est de servir les castes supérieures »²⁷⁰. Il est important de comprendre que les références nietzschéennes à Manou ne sont pas en porte à faux avec les références à Platon, mais bien une acception plus radicale encore de la réflexion politique tardive de Nietzsche. De la même façon dont Platon avait traité des enjeux touchant le quotidien dans ses *Lois*, Nietzsche fait référence à une pluralité d'enjeux allant du mariage aux différentes modalités nécessaires à la préservation d'un ordre social inégalitaire²⁷¹. Il semble fasciné par une division claire et stricte des différentes castes qui serait enchâssée dans une logique propre à un droit fondé qui serait présenté comme étant naturel et dont l'origine serait hétéronomique. Cette fondation hiérarchique passe nécessairement par l'avènement d'un ensemble de nouvelles valeurs qui doivent être fondées par le philosophe-législateur. Tel que nous le rappelle Constantinidès :

« En faisant du philosophe un législateur, un créateur de valeurs, Nietzsche donne au vieux projet de Platonopolis une portée que ne soupçonnaient pas les néo-platoniciens. Il se pose de la sorte en héritier du vrai Platon, héritier critique, s'inspirant largement du projet politique de ce premier véritable

²⁶⁹ Nietzsche s'exprimera explicitement à cet effet lorsqu'il fait de Platon un « brahmaniste » ou qu'il indique que « Platon est tout à fait dans l'esprit de Manou » dans FP, XIV, 14 [191].

²⁷⁰ Constantinidès. 2001. *Op. Cit.* p. 141

²⁷¹ Constantinidès précise : « Ce n'est pas un hasard si le nom de Platon surgit spontanément sous la plume de Nietzsche, comme terme de comparaison, lorsqu'il découvre les *Lois de Manou* : c'est en effet avec des yeux platoniciens qu'il lit cet ouvrage, s'attardant surtout sur les passages relatifs au mariage (livre III), à l'autorité et aux prérogatives des rois (livre VII), au mélange des castes (livre X) et aux dispositions prévues pour maintenir l'ordre des castes (Livre XI), c'est-à-dire sur l'ensemble des dispositions qui l'avaient intéressé dans le projet politique platonicien ». Ibid. p. 142

philosophe-législateur de l'avenir, tout en dénonçant la morale qui l'accompagne »²⁷²

Dès lors, on comprend que le rapport de Nietzsche à un projet politique hautement hiérarchisé, tel qu'on le retrouve déjà dans *l'État chez les Grecs*, semble se conforter de sa compréhension des sociétés védiques. Nietzsche y retrouve le recours à une séparation stricte et structurante des castes, mais également la reproduction d'un modèle où une élite, qui reste à l'extérieur de l'exercice du politique, exerce une influence considérable sur le déroulement de l'activité sociale. Plusieurs moyens pour y arriver semblent possibles, mais nul n'est plus important pour Nietzsche et Platon que l'emploi du *noble mensonge*.

2.2.4 : Usage politique du mensonge

En reprenant et en adaptant plusieurs thèses de l'idéalisme platonicien, le christianisme devient selon Nietzsche ce platonisme pour le peuple dont parle la préface de *Par-delà bien et mal*. En étant étroitement associé au pouvoir politique, il a pu agir ensuite comme élément fondateur des sociétés occidentales. De façon à pouvoir en renverser les valeurs, Nietzsche semble nous indiquer que le philosophe législateur doit posséder certaines caractéristiques et certains outils. Au-delà de son aspect proprement créateur, le philosophe législateur peut, et doit, utiliser ce que Nietzsche nomme le noble mensonge. Lorsqu'on prête attention au rôle du *noble mensonge* dans la philosophie nietzschéenne, on ne peut pas éviter d'y voir une pratique liée à l'enjeu du *dressage*. Agissant comme formulation justificatrice d'un ordre social, le noble mensonge s'avère être, pour Nietzsche, un des thèmes les plus importants de l'histoire de la philosophie²⁷³. La tentative de Platon pour refonder la politique a sans doute été un échec, du moins dans l'immédiat. L'histoire montre en effet qu'il n'a pas été capable

²⁷²Yannis Constantinidès. « Les législateurs de l'avenir (l'affinité des projets politiques de Platon et de Nietzsche) » dans Crépon, M. 2000. *Nietzsche*. Paris: Edition de l'Herne, p.142

²⁷³ C'est sur cet enjeu spécifique, démonstrateur en soi de la force, que Nietzsche détermine que le platonisme agit en quelque sorte comme un véritable mensonge. Celui de donner sens au monde mais sous des prémisses qui garrotent la vie. Le christianisme est un noble mensonge qui permet d'ordonner le Monde

de modeler une Cité à l'image de ce qu'il envisage dans *La République* ou les *Lois*. Les tentatives ultérieures pour créer une « platonopolis » échoueront elles aussi. Pour Nietzsche comme pour Platon, le noble mensonge est néanmoins un instrument nécessaire et utile pour donner à la Cité la forme qui lui permettra de produire des hommes exceptionnels²⁷⁴. Ces mêmes hommes qui pour Nietzsche appartiendront au type physiologique le plus fort et le plus noble et qui seront en mesure de se maintenir au sommet de la société²⁷⁵.

La notion de noble mensonge, abondamment étudiée dans le commentaire, représente un des éléments les plus importants lorsque Nietzsche se réfère aux thèses politiques platoniciennes. Platon semble déterminer que le législateur doit savoir utiliser la tromperie et le mensonge de façon à assurer la pérennité de l'ordre social conçu comme juste. Tôt dans son œuvre, Nietzsche souligne l'utilité du mensonge comme outil de fondation d'une éducation nouvelle, qui élèvera l'homme. On retrouve déjà dans la *Seconde inactuelle* l'expression favorable de la part de Nietzsche pour l'effet qu'entraînerait le noble mensonge platonicien dans la fondation de la Cité *parfaite*

« Platon jugeait indispensable, pour éduquer la première génération des citoyens de sa nouvelle société (dans l'État parfait), de recourir à un vaste mensonge nécessaire »²⁷⁶

Nietzsche semble abonder dans le même sens lorsqu'il nous indique que l'imposition de certaines « vérités éternelles » au peuple permet à une société hautement hiérarchisée de prendre place. Nonobstant la critique nietzschéenne envers le noble mensonge, ce dernier signale que le philosophe-législateur, de façon à renverser les

²⁷⁴ Nietzsche semble parfois indiqué que le recours au noble mensonge est caduc dans la société d'aujourd'hui. Toutefois, cela ne change en rien l'idée que les forts n'ont pas à se justifier d'utiliser le noble mensonge comme moyen d'assujettissement d'une majorité

²⁷⁵ À cet effet, l'aphorisme 57 de l'*Antéchrist* illustre bien la forme que devrait avoir une « société saine » selon Nietzsche.

²⁷⁶ CI, II, 10

effets de la culture moderne, se doit de poser des actions « suprahistoriques » qui permettront de fonder durablement une nouvelle culture²⁷⁷.

Le noble mensonge platonicien tente justement cet effort fondateur dans la Cité. De façon à assurer l'ordre de la tripartition fonctionnelle qu'il propose dans la *République*, Platon propose une forme éternelle qui garantirait une certaine stabilité de sa Cité idéale²⁷⁸. C'est au livre 3 que Platon précise le caractère nécessaire du « noble mensonge » pour assurer la pérennité de la Cité²⁷⁹. Par exemple, le recours au mythe des races, initialement raconté par Hésiode, agit pour Platon comme la formulation mythique première de l'ordre que devrait posséder une Cité hautement fonctionnelle.

En posant les assises de la Cité sur un mythe, Platon veut s'assurer de créer un ordre qui permettra à la minorité des philosophes de tendre vers l'idée du Bien et d'en faire la règle ultime de la politique. Ce type de fondation, qui s'inscrirait dans la durée, explique pourquoi « Nietzsche présente Platon et son projet éducatif [...] comme l'exemple d'un possible remède à la fièvre de l'histoire moderne »²⁸⁰. Il souligne par contre le décalage qui semble rendre difficile l'usage moderne d'un noble mensonge :

« Nos civilisés d'aujourd'hui, nos "bons", ne mentent pas – cela est vrai; mais cela même n'est *pas* à leur honneur! Le véritable mensonge, le mensonge authentique, résolu, loyal (sur la valeur duquel on peut consulter Platon) serait pour eux quelque chose de beaucoup trop sévère, quelque chose de trop fort; il exigerait ce qu'on *peut* exiger d'eux, qu'ils ouvrisent les yeux sur eux-mêmes et parvinssent à distinguer en eux le "vrai" du "faux" »²⁸¹.

²⁷⁷ Denat. *Op. Cit.* p.54

²⁷⁸ Il est certain que l'idée d'une stabilité politique dans la Cité idéale platonicienne peut sembler étonner dans la mesure où l'ordre sensible des choses est soumis à la corruption nonobstant les actions posées par un législateur.

²⁷⁹ Plusieurs passages dans le livre III de *La République* peuvent être mobilisés lorsqu'il s'agit de traiter la justification de l'utilisation du noble mensonge : 382 c, 389 b, 414 bc et 459 cd

²⁸⁰ Denat. *Op. Cit.* p.54

²⁸¹ GM, III, 19

Mais si la société moderne ne peut distinguer le vrai du faux, il lui est néanmoins nécessaire d'être « ordonnée » par un mythe qui perdure dans le temps. Dès lors que nous tenons pour acquis que le mensonge est nécessaire, il est impératif de se poser la question suivante : non pas si le mensonge est bien ou mal d'un point de vue moral, mais préférablement « si le mensonge choisi a pour effet d'affaiblir l'homme, ou de le conserver simplement dans son état de faiblesse actuel ou bien au contraire d'accroître sa puissance »²⁸². Pour Nietzsche, Platon n'a jamais eu à justifier son recours au mensonge pour fonder quelque chose de *plus grand*.

Dès lors, le mensonge est un moyen utilisé par le philosophe législateur pour modeler l'homme d'une façon ou d'une autre. La morale chrétienne, par exemple, insère en l'homme, selon Nietzsche, des réflexes affaiblissant les possibilités de la vie. Platon n'aurait jamais douté que l'utilisation du mensonge servait des fins qui en justifiaient l'utilisation et la prétention du philosophe à élever l'homme peut, et même doit, se faire en recourant à des moyens qui seraient normalement considérés comme *immoraux*. Dès lors, on voit clairement un lien entre Platon et Nietzsche sur la valeur de l'utilisation du mensonge. L'élaboration de la pensée nietzschéenne sur le rôle du mensonge comme élément régulateur passe par Platon à qui il « emprunte non seulement l'idée d'un noble mensonge qui joue à titre de substitut et renfort de la puissance »,²⁸³ mais également l'image du philosophe-médecin qui aura recours au mensonge pour remédier aux « symptômes » affectant la civilisation européenne²⁸⁴. Par rapport aux problèmes propres à leurs époques respectives, Nietzsche et Platon déterminent qu'il faut une action transformatrice importante qui ne devrait pas être considérée seulement du point de vue du respect des règles morales.

²⁸² Denat. *Op. Cit.* p.55

²⁸³ Ibid. p.55

²⁸⁴ Nous pouvons pousser l'idée jusqu'aux passages dans les *Lois* où Platon annonce la nécessité de garder au sein de la Cité certains poètes et artistes de façon à ce que ces derniers soient en mesure d'établir une « fiction mensongère » qui justifiera l'imposition des lois dans la Cité. À cet effet voir notamment *Lois*, II, 663d et IV, 719a-720a et 723c-d

Pour Nietzsche, Platon reste proche des considérations pratiques dans l'ordre et la stabilité d'une Cité. Il saurait à quel point il est ardu de dire la vérité et comment « mentir à bon escient et à dessein vaut mieux que de dire la vérité sans faire exprès »²⁸⁵. Ce faisant, la production du mensonge passant par le mythe chez Platon oblige à déplacer, en quelque sorte, la façon dont le concept de législateur est comprise. En légiférant, Platon se rapproche d'une posture éminemment *artistique* dont l'objectif est de poser métaphoriquement, poétiquement, les bases d'un nouveau mythe qui soudera la nouvelle Cité. Tel que l'indique Céline Denat, et nous nous accordons avec cette interprétation, on ne peut pas comprendre l'analyse nietzschéenne du philosophe-législateur chez Platon sans passer par le côté résolument artiste du penseur de la *République*²⁸⁶.

En tenant pour acquis le côté résolument artistique de la démarche mensongère, l'interprétation que fait Nietzsche concernant la nécessité du mensonge est éclairante. C'est d'un point de vue pratique, pour la Cité, que Platon soutient la nécessité du mensonge et reconnaît implicitement le statut incertain de ce qui agit comme vérité au sein de la Cité. C'est en reconnaissant le statut incertain du vrai que Platon se doit autant de considérer le vrai que de considérer le faux dans une perspective de *fondation* et *gestion* de la Cité. En ce sens, l'interprétation que Nietzsche propose « d'un Platon dissimulateur et comédien se justifie en ce que l'affirmation par Platon de l'existence et de la valeur de la vérité ne peut être pensée de manière cohérente avec celle de la valeur et de la nécessité du mensonge. »²⁸⁷. Au final, Platon aurait pu, dans une large mesure, être pratiquement considéré comme « nietzschéen » avant le temps...

De prime abord, ce genre d'affirmation peut faire sourciller dans la mesure où nous pouvons trouver, dans certains passages de l'œuvre nietzschéenne, des

²⁸⁵ FP X, 26 [152]

²⁸⁶ À cet effet, nous pouvons citer explicitement Nietzsche lorsqu'il affirme que c'est en tant qu'artiste que Platon a préféré le mensonge: « en artiste qu'il était, Platon a préféré [...] le mensonge, l'invention, à la vérité » dans FP XII, 7 [2]

²⁸⁷ Denat. *Op. Cit.* p. 56

affirmations qui suggèrent que Platon aurait cru aux formulations dogmatiques de sa philosophie. Or, cette lecture nous apparaît manquer de nuance dans la mesure où Nietzsche présente explicitement Platon comme connaissant le statut mensonger permettant l'ordre dans la Cité²⁸⁸.

« Il renversait le concept de “réalité” et disait : ce que vous tenez pour réel est une erreur et nous nous rapprochons d'autant plus de la vérité que nous nous rapprochons de “l'idée”. – Comprend-on cela? Ce fut le PLUS GRAND *rebaptisage* : et comme il a été repris par le christianisme, nous ne percevons plus cette chose étrange. Au fond, en artiste qu'il était, Platon a préféré le paraître à l'être : et donc le mensonge, l'invention à la vérité, l'irréel à l'existant »²⁸⁹.

Une fois qu'on admet la nécessité politique du mensonge – le rôle du paraître dans la Cité – on comprend mieux la posture nietzschéenne qui indique que la valeur du travail philosophique proprement platonicien se fait dans la production d'un régime d'interprétation spécifique (le mythe) qui fait fi de ce qui devrait être considéré comme étant le vrai²⁹⁰.

Le texte platonicien, en tant que tel, offre aux différents lecteurs une pluralité d'interprétations possibles. On ne peut cependant échapper à cette conclusion : sur le plan politique, Platon tend à « imposer aux hommes des croyances qui les transforment »²⁹¹. Dès lors, nous pouvons nous rallier à l'idée que le texte de Platon possède non pas une seule possibilité d'interprétations, mais une pluralité de

²⁸⁸ Il s'agit ici d'un autre exemple de la séparation entre l'idée de Platonisme et la lecture que fait Nietzsche du personnage qu'aurait été Platon. Notons ici que nous n'avons pas la prétention de donner une interprétation définitive et de trancher la question à savoir s'il s'agit de la philosophie ultime de Platon ou bien ce qu'il croit comme étant nécessaire de devoir dire à la Cité. Nous essayons plutôt d'offrir l'interprétation que Nietzsche semble faire de l'œuvre politique de Platon.

²⁸⁹ Ibid. p.56

²⁹⁰ Denat souligne bien comment Platon est en réalité décliné chez Nietzsche comme un créateur dont l'acte législatif lui aura servi à se placer comme étant le véritable interprète de ce qui doit être considéré comme le vrai : « Platon est ainsi présenté par Nietzsche comme celui qui affirme être l'auteur ou 'l'inventeur' de la vérité : l'affirmation platonicienne du 'vrai monde' et de la réalité des Idées ne serait qu'une 'formule détournée pour la thèse 'Moi, Platon, je suis la vérité' ». Ibid. p.56

²⁹¹ Ibid. p. 57

significations. De plus, cette idée d'une multitude d'interprétations légitimes n'est possible que dans la mesure où une minorité de lecteurs peuvent réellement comprendre Platon. La possibilité de comprendre Platon ne peut être que l'apanage d'une élite qui aurait accès au véritable propos platonicien. En quelque sorte, ces derniers seraient les seuls aptes à voir l'intention du projet politique de Platon. Nietzsche s'inscrirait dans cette minorité qui aurait compris Platon.

CONCLUSION

Les commentaires du thème de la hiérarchie dans l'œuvre de Nietzsche sont généralement centrés sur ses propos immédiatement politiques, approche qui nous a semblé limitée et réductrice. Nous avons donc choisi d'aborder ce thème par une double relecture. Notre premier chapitre visait à montrer l'importance de la dimension critique de sa réflexion pour bien saisir à quel point sa pensée est aussi une critique de la hiérarchie sous la forme classique qu'elle prenait dans la philosophie idéaliste. S'attardant à la figure du philosophe, le deuxième chapitre explorait la réaffirmation nietzschéenne d'une hiérarchie qui est à la fois proche et très éloignée du modèle platonicien. Il nous est dorénavant possible de revenir au paradoxe mentionné en introduction. Nous nous demandions comment réconcilier le nietzschéisme français associé à la postmodernité²⁹² et à la critique de la domination, incarnée dans le cas présent par Michel Foucault et Gilles Deleuze, avec le commentaire de Nietzsche qui voit dans sa pensée une apologie de la force, de l'aristocratie²⁹³. Le déplacement de la question de la hiérarchie nous a paru nécessaire pour mieux appréhender la filiation entre cette pensée française et la pensée nietzschéenne. Or, nous en arrivons à un premier constat. Tel que préalablement mentionné dans l'introduction, la pensée française critique des dominations limite son exercice philosophique au premier moment de la réflexion de Nietzsche, celui de la critique, et ne semble pas s'aventurer sur une réflexion de la hiérarchie dans son application pratique et prescriptive.

292 Jürgen Habermas. 1988. *Le Discours philosophique de la modernité : douze conférences*. Paris: Gallimard.

293 Stamatios Tzitzis. 2008. *Nietzsche et les hiérarchies*. Paris: Harmattan.

Appréhender la portée du concept de hiérarchie chez Nietzsche doit donc dépasser ce que l'héritage nietzschéen dans la pensée française en fera. Pour réfléchir au rapport de Nietzsche à la hiérarchie, nous avons montré de quelle manière il nous faut aborder les concepts philosophiques du point de vue du type de hiérarchie qu'ils supposent et produisent. Cela s'effectue en deux temps. Au départ, nous avons examiné la transformation de l'enjeu de la hiérarchie à travers la critique nietzschéenne de deux concepts fondamentaux, la vérité et la volonté, dont le sens avait été marqué par une axiomatique idéaliste d'abord mise de l'avant par la doctrine platonicienne. Nous avons centré ensuite l'analyse sur le rôle de la philosophie ainsi que sur le statut du philosophe.

La transformation des concepts de volonté et de vérité

L'examen critique des concepts de volonté et de vérité exigerait bien sûr une attention soutenue qui dépasserait le cadre d'un mémoire. Nous devons nous limiter ici au lien entre la critique qu'en fait Nietzsche et l'enjeu de la hiérarchie dans son œuvre. Son rapport à ces deux concepts est marqué par une constante qui se retrouve dans toute sa pensée : un déplacement de la réflexion du suprasensible vers le corps, qui mène sur le terrain des pulsions, des instincts et des affects. La hiérarchie n'est plus, comme dans l'idéalisme, la primauté de droit et de fait de l'idée sur le sensible. C'est au sein même d'une compréhension du corps et de ses affects qu'il faut la repenser. Cette préséance du caractère proprement affectif du corps, composante majeure et première de la vie, nous amène à réfléchir sur les thèmes proprement hiérarchiques touchant l'affect du commandement lorsqu'il s'agit de réfléchir au thème de la volonté et à la valeur du désir de vérité. Ce déplacement nietzschéen fonde la spécificité de sa critique des conceptions antérieures de la volonté et de la vérité. C'est à travers ce travail conceptuel que se déploie sa propre pensée hiérarchique, bien plus que sur le terrain immédiatement politique.

Pour l'illustrer, revenons à ce que Nietzsche appelle l'affect du commandement. Il s'agit de l'élément propre à l'action volontaire. Mais cet élément agit d'abord et avant tout comme une réponse de Nietzsche à un questionnement plus large : comment les pulsions communiquent-elles entre elles? C'est à travers la décomposition analytique du tout appelé « volonté » qu'il tente d'éclairer cet enjeu central pour comprendre le corps. La volonté devient donc « le meilleur révélateur de cette logique spécifique de la communication pulsionnelle »²⁹⁴. Trois principaux éléments semblent nécessaires à la production d'une action volontaire : la pluralité de sentiments, une pensée qui commande et finalement l'affect du commandement à proprement parler.

En ce qui concerne la pluralité de sentiments, nous avons vu que la volonté est d'abord une variation d'état : « les états successifs rythmant la variation sont perçus, d'où la mise au jour des trois sentiments qui correspondent à la perception des trois stades de la processualité »²⁹⁵. Ces trois étapes qui sont le sentiment à l'état initial, à l'état transitoire et à l'état final expliquent le caractère intrinsèquement dynamique du concept de volonté chez Nietzsche. Autre élément à prendre en considération dans la constitution de la volonté : la pensée. Il ne s'agit pas seulement chez Nietzsche d'une force multiple non organisée. La pensée occupe une place prépondérante dans la production d'une action volontaire et Nietzsche utilise même l'expression une « pensée qui commande ». C'est au travers de cette pensée qui commande qu'on observe l'émergence de la volonté. Mais ne revient-on pas ainsi à une observation conforme aux données de la tradition ? Soulignons déjà que chez Nietzsche, la pensée qui commande renvoie à son raccord à l'ensemble pulsionnel qu'elle organise. Soulignons surtout que la pensée elle-même renvoie à l'*affect* du commandement. Le terme désigne l'état du corps qui produit et accompagne la pensée qui commande dans la production

294 Wotling. *Op. Cit.* p.240

295 Ibid. p.240

d'une action volontaire²⁹⁶. Organisatrice des affects, la pensée qui commande apparaît dès lors elle-même comme l'expression de l'affect du commandement. Elle n'est que la médiation réflexive d'un mouvement qui va du corps au corps²⁹⁷.

Ce que Nietzsche appelle la « psychologie du commandement » agit comme élément central dans la réflexion sur l'articulation entre la volonté et la hiérarchie. L'affect du commandement est cette instance qui ordonne les instincts et pulsions pour que ces derniers puissent s'accorder avec la pensée qui demande la production d'une action volontaire. De manière inconsciente, l'affect ordonne donc hiérarchiquement les différents instincts et pulsions de façon à créer la volonté. C'est cet aspect organisateur des instincts et pulsions à la fois inconscient et hiérarchique, qui fait la spécificité du concept de volonté dans la pensée nietzschéenne et qui le démarque des hiérarchies précédentes dans la tradition idéaliste. Nietzsche procède dans le traitement de la question de la volonté à un premier moment critique, celui qui remet en question les formulations de la volonté dans la tradition pour ensuite proposer une lecture hiérarchique propre. Cette hiérarchie des instincts agit pour nous comme une des modalités importantes et propres à la pensée nietzschéenne et nous permet de voir de quelle façon le concept dépasse uniquement une lecture socio-politique de la hiérarchie chez Nietzsche.

Le renversement nietzschéen d'une hiérarchie induite par l'idéalisme à une hiérarchie retrouvée dans le corps et les instincts s'observe également au sujet du

296 Tel que nous l'indique Wotling : « Nous touchons ici au cœur de l'analyse. Nietzsche vise par cette formule le type d'affectivité qui accompagne le fait de commander, de donner un ordre, ce qui indique que l'élément décisif tient au caractère relationnel de cet affect, qui va permettre de comprendre comment s'organisent les rapports entre les diverses instances ». Ibid. p.241

297 « L'émission de l'ordre ne se réduit jamais à l'expression neutre d'un contenu, de la « pensée » que Nietzsche repérait comme la seconde instance du processus. Elle s'accompagne d'un élément affectif, que l'on peut caractériser comme un sentiment de puissance ou d'autorité : l'instance émettrice de l'ordre s'attend à être obéi ». Ibid. p.241

concept de vérité. Un premier moment de l'enquête porte sur la remise en questions des postulats de validité faisant de la recherche du vrai la première et plus importante fonction de la philosophie et ensuite un déplacement de l'interrogation pour mettre de l'avant une nouvelle explication des modalités de ce qui est considéré comme étant le vrai : les valeurs. Le concept de valeur permet de faire une lecture hiérarchique des postulats qui apparaissent comme étant du domaine du vrai. Sans entrer dans le même type d'exposé que nous avons préalablement fait, nous pouvons néanmoins affirmer que la lecture hiérarchique découlant de la préséance des valeurs dans la philosophie nietzschéenne nous amène à deux conclusions partielles. Une première conclusion touche l'aspect proprement hiérarchique des valeurs en soi. Les valeurs sont le résultat de processus inconscients qui conditionnent des croyances et comportements. L'enquête sur les valeurs permet de voir quelles sont les différentes valeurs qui prévalent dans notre culture « sourdement platonicienne » centrée sur l'idéal de vérité et, par extension, de comprendre la hiérarchie qui ordonne ces différentes valeurs. Le problème de la valeur impose en effet à la philosophie non pas une simple expertise des différents modes d'organisation de la vie humaine, mais bien une action réformatrice dans les cas – tel celui de l'Europe contemporaine – où le diagnostic révèle la présence d'une évolution hostile à la vie, et la volonté paradoxale du vivant qui l'incarne de mettre un terme à une existence ressentie comme ennemie.

Une deuxième conclusion partielle nous amène sur le terrain qui constituera le second chapitre de ce présent travail. L'individu qui a pour mandat de cerner et de mener l'investigation sur les valeurs se trouve à être le philosophe. Quelle est sa place au sein de la société? Possède-t-il une posture d'autorité ou de supériorité sur une prétendue masse? Et entre les philosophes, existe-t-il une hiérarchie propre à une typologie qui distinguerait ceux, plus authentiques, des autres? Nietzsche fournit des éléments de réponses lorsqu'il nous indique qu'une distinction existe dans la capacité des philosophes à comprendre le monde et non pas que de le vivre :

« L'effort des philosophes tend à comprendre le monde ce que leurs contemporains se contentent de vivre. En même temps, qu'ils interprètent leur existence et en comprennent les dangers, ils donnent à leur peuple l'interprétation de sa propre existence. Le philosophe veut substituer à *l'image du monde* une *image nouvelle* »²⁹⁸

Or cette première distanciation entre le commun des mortels et le philosophe peut étonner lorsqu'on regarde la succession de critiques que Nietzsche adresse à la philosophie. C'est en interrogeant le rôle de la philosophie ainsi que le statut du philosophe que nous avons offert une certaine interprétation de l'étendue prise par la hiérarchie dans le projet philosophique nietzschéen.

Portrait du philosophe authentique

Le rôle de la philosophie chez Nietzsche peut se résumer très brièvement à deux éléments. Un premier élément serait l'investigation critique sur les valeurs. Cela donnera l'expression de « généalogie » qui sera reprise notamment chez Michel Foucault. En porte-à-faux avec la tradition idéaliste, Nietzsche détermine la première modalité du rôle du philosophe comme étant l'enquête sur les différentes interprétations du réel, d'où découlent les valeurs – dont nous avons préalablement exposé les différentes déclinaisons – mises de l'avant par la tradition philosophique. À cet effet, l'enquête généalogique « représente le mode de questionnement propre à une philosophie de l'interprétation »²⁹⁹, qui déplace le questionnement philosophique de la recherche de la vérité à la problématique de la valeur. Dans sa première déclinaison, le rôle du philosophe sera donc de poser un diagnostic sur le monde pour ensuite tendre vers une action transformatrice. Tel que nous l'indique Céline Denat

« La généalogie n'est pas le tout de la pensée nietzschéenne. Elle n'en désigne tout au contraire que le premier versant [...] le second versant de

298 FP, *Considération inactuelles*, III-IV, 6 [37]

299 Denat et Wotling. *Op.Cit.* p.147

la réflexion nietzschéenne (est) la problématique de l'élevage, qui relaie l'enquête généalogique et se propose d'opérer une action transformatrice sur l'homme de façon à en favoriser les types les plus sains, et les formes de vie les plus fortes »³⁰⁰.

Aussi importante qu'elle puisse paraître, l'investigation généalogique n'est donc pas la marque distinctive la plus forte qui sépare le philosophe authentique du philosophe non-authentique. Le deuxième élément touche l'enjeu législateur qui agit comme élément central de la définition de ce qu'est le philosophe chez Nietzsche. C'est d'ailleurs de cette manière que Nietzsche impose une marque distinctive de façon à établir une première distance entre ce qu'il nomme les « ouvriers de la philosophie » et les philosophes authentiques. Le propre de ces derniers est leur capacité de donner forme au monde en créant de nouvelles valeurs qui agiront comme éléments fondateurs du social. C'est d'ailleurs sur cet enjeu législatif que Nietzsche rejoint un penseur qui, de prime abord, paraissait son plus farouche adversaire : Platon. C'est avec l'alliage Platon-Nietzsche que nous pouvons mieux comprendre le projet de renversement des valeurs que Nietzsche considère comme nécessaire pour répondre à la mort de dieu de son époque.

Le rapport à Nietzsche au mensonge nous renvoie forcément à une réflexion propre sur les différents modes de domination qui auront eu cours dans l'histoire des hommes. Une hiérarchie rapportée à un ultime fondement naturel, avec un ensemble de valeurs prescriptives et normatives, semble avoir été une constante dans l'histoire occidentale. Qu'il s'agisse des différentes justifications religieuses pour faire avancer des projets politiques ou bien encore le recours à des principes moraux pour entreprendre des actions violentes, l'usage du mensonge semble être essentiel pour donner forme à l'action politique. La réflexion nietzschéenne sur le noble mensonge et son recours, comme démonstration de force de la part d'une minorité dirigeante, ne semble donc

300 Ibid. p.149

pas dénuée de fondement historique lorsqu'il s'agit d'appréhender des réalités concrètes. Bien que Nietzsche semble nous indiquer que le noble mensonge n'est plus possible dans le monde moderne, il reste qu'une enquête sur la validité de certains principes reçus comme vérité mériteraient d'être étayée. Voir la science comme seul moyen d'accès au réel ou encore croire dans la chance de tous à l'ascension sociale sont des exemples de postulats qui nécessiteraient un profond travail de réflexion. D'ailleurs, c'est peut-être justement sur cet enjeu que l'attitude critique du néo-nietzschéisme français trouve toute sa pertinence.

Reformulons notre équation initiale. D'un côté, nous émettons le commentaire qui fait de Nietzsche un penseur de la hiérarchie en insistant sur l'acception pratique du concept. Nietzsche apparaît alors comme un penseur plus ou moins dangereux par son éloge apparent de la domination politique. De l'autre côté, le néo-nietzschéisme français insiste sur la dimension critique de son œuvre, apte à défaire les constructions hiérarchiques liées au vieil idéalisme, sous toutes ses formes. Montrant que la hiérarchie est centrale chez Nietzsche, les premiers n'ont certainement pas tort. Elle est effectivement omniprésente dans son œuvre. Mais cela ne doit pas faire perdre de vue que la principale force de l'œuvre est sa charge critique, peut-être inégalée. La complémentarité de ces perspectives opposées ne peut-elle pas s'observer d'ailleurs dans le travail philosophique d'auteurs comme Michel Foucault? Dans ses études sur la clinique, la sexualité ou encore les établissements carcéraux, il montre bien les différents rapports de pouvoir et, par extension, les formes hiérarchiques dominantes. La remise en question radicale et l'examen critique des institutions continuent l'ébranlement nietzschéen des idées reçues comme vérité. Au final, Foucault, comme Deleuze, ne trouve ainsi à reprendre, implicitement, l'image du philosophe qui critique et juge, évalue et gradue les formes du monde. La hiérarchie mise par Nietzsche à l'avant-plan de son œuvre devient ainsi beaucoup moins visible et sans doute plus problématique. Mais qui irait jusqu'à dire que la hiérarchie qui donne un rôle insigne au philosophe s'en trouve véritablement abolie ?

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres de Nietzsche

Nietzsche, Friedrich. 1993. *Œuvres*, 2 tomes, éd. dirigée par Jean Lacoste et Jacques Le Rider, Paris. Éditions Bouquins.

Nietzsche, Friedrich. 1982. *Œuvres philosophiques complètes*, trad. Mazzino Montinari et Giorgio Colli, 15 tomes, Paris : Gallimard.

Nietzsche, Friedrich. 1975. *La philosophie à l'époque tragique des Grecs ; suivi de: Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*. Paris: Gallimard.

Nietzsche, Friedrich. 1986 *Correspondance*, tomes 1 et 2, Paris: Gallimard,.

Nietzsche, Friedrich. 2008 *Correspondance*, tomes 3, Paris: Gallimard.

Nietzsche, Friedrich. 2015 *Correspondance*, tomes 4, Paris: Gallimard.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm. 2000. *Par-delà bien et mal*. Paris: GF Flammarion.

Commentaires sur Nietzsche

Astor, Dorian. 2014. *Nietzsche la détresse du présent*. Paris: Gallimard.

Béland, Martine. 2015. *Lectures nietzschéennes: sources et réceptions*. Montréal: Presses de l'Université de Montréal.

Constantinidès, Yannis. 2001. *Nietzsche*. Paris: Hachette

Crépon, M. 2000. *Nietzsche*. Paris: Editions de l'Herne.

Denat, Céline et Patrick Wotling. 2013. *Dictionnaire Nietzsche*. Paris: Ellipses

Foucault, Michel, Jean-Francois Balaudé, et Patrick Wotling. 2000. *Lectures de Nietzsche*. Paris: Librairie générale française.

Franck, Didier. 1998. *Nietzsche et l'ombre de Dieu*. Paris: Presses universitaires de France.

Granier, Jean. 1966. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Éditions du Seuil.

Jaspers, Karl. 1950. *Nietzsche: introduction à sa philosophie*. Paris: Gallimard.

Kaufmann, Walter Arnold. 1974. *Nietzsche, philosopher, psychologist, antichrist*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Kessler, Mathieu. 2006. *Nietzsche éducateur*. Paris : Noesis.

Krulic, Brigitte. 2002. *Nietzsche penseur de la hiérarchie: pour une lecture "Tocquevillienne" de Nietzsche*. Paris: L'Harmattan.

Lampert, Laurence. 1996. *Leo Strauss and Nietzsche*. Chicago: University of Chicago Press.

Lowith, Karl. 1969. *De Hegel à Nietzsche*. Paris: Gallimard.

Löwith, Karl. 1991. *Nietzsche: philosophie de l'éternel retour du même*. Paris: Calmann-Lévy.

Nolte, Ernst. 2000. *Nietzsche: le champ de bataille*. Paris: Bartillat.

Héber-Suffrin, Pierre. 1999. *Lecture de Par-delà bien et mal: anciennes et nouvelles valeurs chez Nietzsche*. Paris: Ellipses

Tzitzis, Stamatios. 2008. *Nietzsche et les hiérarchies*. Paris: Harmattan.

Wotling, Patrick, et Jean-François Balaudé. 2012. *"L'art de bien lire" Nietzsche et la philologie*. Paris: J. Vrin.

Wotling, Patrick. 2008. *La philosophie de l'esprit libre: introduction à Nietzsche*. Paris: Flammarion.

Wotling, Patrick. 1995. *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Paris: Presses universitaires de France.

Pensée Française : Deleuze, Foucault et commentaires

Bouaniche, Arnaud. 2007. *Gilles Deleuze, une introduction*. Paris: Pocket.

Cusset, François. 2003. *French theory: Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*. Paris: Découverte.

Deleuze, Gilles. 1962. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: Presses universitaires de France.

Deleuze, Gilles et Felix Guattari. 1972. *L'anti-Œdipe*. Paris: Éditions de minuit.

Deleuze, Gilles, Claire Parnet. 1977. *Dialogues*. Paris: Flammarion.

Deleuze, Gilles, Felix Guattari. 1980. *Mille plateaux*. Paris: Éditions de minuit.

Deleuze, Gilles et David Lapoujade. 2002. *L'île déserte et autres textes: textes et entretiens, 1953-1974*. Paris: Éditions de Minuit.

Descombes, Vincent. 1979. *Le Même et l'autre: quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Paris: Éditions de Minuit.

Descombes, Vincent. 1989. *Philosophie par gros temps*. Paris: Éditions de Minuit

Dreyfus, Hubert L., Paul Rabinow, et Michel Foucault. 1984. *Michel Foucault, un parcours philosophique: au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*. [Paris]: Gallimard.

Foucault, Michel. 1971. *L'ordre du discours: leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*. Paris: Gallimard.

Foucault, Michel, Daniel Defert, François Ewald, et Jacques Lagrange. 2001. *Dits et écrits, 1954-1988. I, I*. [Paris]: Gallimard.

Foucault, Michel, Daniel Defert, François Ewald, et Jacques Lagrange. 2001. *Dits et écrits, 1954-1988. II, II*. [Paris]: Gallimard

Jacques, Vincent. 2014. *Deleuze pas à pas*. Paris: Ellipses.

Le Rider, Jacques. 1999. *Nietzsche, cent ans de réception française*. Saint-Denis: Ed. Suger.

Martin, Jean-Clet. 2005. *La philosophie de Gilles Deleuze*. Paris: Payot.

Zourabichvili, François. 2003. *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris: Ellipses.

Réflexions théoriques

Alliez, Éric, et Barbara Cassin. 1992. *Nos Grecs et leurs modernes: les stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité*. Paris: Éditions du Seuil.

Boyer, Alain. 1991. *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*. Paris: B. Grasset

Brisson, Luc, et Jean-François Pradeau. 2007. *Les Lois de Platon*. Paris: Presses universitaires de France.

Cassirer, Ernst. 1983. *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes. III, III*. Lille: Presses universitaires de Lille.

Chevrier, Marc, Yves Couture, et Stéphane Vibert. 2015. *Démocratie et modernité: la pensée politique française contemporaine*. Rennes: Presses universitaires de Rennes

Descartes, René. 1842. *Œuvres philosophiques de Descartes*. Paris: Société du Panthéon Littéraire.

Dumont, Louis. 1979. *Homo hierarchicus le système des castes et ses implications*. Paris: Gallimard.

Habermas, Jürgen, 1988. *Le Discours philosophique de la modernité: douze conférences*. Paris: Gallimard.

Hadot, Pierre. 1998. *Éloge de Socrate*. Paris: Ed. Allia.

Platon. 2002. *La République*. Paris: Flammarion.

Platon. 2006. *Les lois*. Paris: Flammarion.

Philonenko, Alexis. 1980. *Schopenhauer: une philosophie de la tragédie*. Paris: J. Vrin

Rosset, Clément. 1967. *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*. Paris: Presses universitaires de France

Schopenhauer, Arthur. 2004. *Le monde comme volonté et comme représentation*. Paris: Presses Universitaires de France.

Strauss, Leo. 2008. *La philosophie politique et l'histoire: de l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la philosophie*. Paris : Librairie générale française

Vernant, Jean-Pierre. 1971. *Mythe et pensée chez les Grecs; études de psychologie historique*. Paris: F. Maspero